IRÉNIKON

Tome XXV. 4me trimestre 1952.

Tradition et Œcuménisme.

S'il est un point où les divergences apparaissent irréductibles entre les Églises séparées, c'est celui de la Tradition. L'éventail des positions théologiques va de la *Scriptura sola*, attribuée à la Réforme, à une *théologie du magistère* qui semblerait parfois se passer de l'Écriture. La question recoupe partiellement celle qui fut abordée, ici-même, sur les relations de la Bible et de l'Église [1] ; elle rejoint également le problème de la prédication, à propos duquel d'utiles confrontations ont eu lieu [2]. Il est clair cependant que la notion de Tradition doit être envisagée en elle-même, car, en un sens, elle apparaît plus vaste et plus complexe que les deux précédentes. Aussi bien, lors d'une récente réunion [3], des convergences inattendues se sont manifestées, mêlées à des divergences sérieuses. C'est à l'exposé des conclusions de ce dialogue qu'est consacré le présent article.

I. Il n'y a pas deux sources mais une seule

Les Églises ne s'opposent plus entre elles comme le noir et le blanc ; même au sujet de la Tradition et de ses rapports avec l'Écriture, des similitudes importantes se sont révélées entre chrétiens.

Un premier accord se révèle sur le point suivant : aucune Église ne prétend que le chrétien affronte seul la *Scriptura sola*.

1. *Bible et œcuménisme*, *Irénikon*, 1950 (XXIII), 164-188.
2. *Théologie de la Parole et œcuménisme*, 1951 (XXIV), p. 313-343.
3. Les six premiers paragraphes de cet article ne sont que le résumé analytique des conversations de Chevetogne en septembre 1951 ; le 7e paragraphe présente mes hypothèses personnelles ; j'en prends l'entière responsabilité.

Ce dernier terme exprime une catégorie abstraite que l'âpreté de la controverse a pétrifiée en un bloc monolithe. Du XIVe au XVIe siècle, la théologie s'est trop figée en des catégories « littéraires »; le nominalisme et l'humanisme de la Renaissance ont eu une influence assez néfaste sur ce terrain. Mais, on le sait actuellement, seul le protestantisme libéral a pratiqué la lecture individuelle et libre du Livre saint. Dans la mesure ou les Églises réformées reviennent aux intuitions de leurs fondateurs, elles reviennent aussi à une vue plus réelle, plus vivante des choses.

En d'autres termes, les réformés admettent tous qu'il existe, dans leurs Églises, *une Tradition interprétant l'Écriture*. Un historien très averti le soulignait encore récemment dans une communication faite à l'Académie de Leyde. Luther écrit en toutes lettres : « C'est une chose dangereuse et abominable que d'écouter ou de croire quelque chose qui soit en contradiction avec le témoignage unanime, la foi et l'enseignement de toutes les églises saintes et chrétiennes, selon ce qu'elles ont maintenu depuis le début et durant quinze siècles dans l'univers entier » [1]. Mélanchton, en 1534, écrit : « *Ecclesiae auctoritas maxima est* », car elle est le Peuple de Dieu, et le Christ ne l'abandonnera pas [2].

Le même auteur montre des traces notables de cette notion de la Tradition interprétative chez les autres réformés. Un théologien calviniste récent soulignait aussi l'existence d'une Tradition dans son Église ; elle se borne à assurer la « répétition » de la Parole de Dieu, celle-ci ayant la prépondérance, mais c'est dans et par le témoignage de l'Église que le fidèle prend contact avec la révélation de Dieu. Il n'est pas nécessaire de montrer que l'anglicanisme, qui n'est pas du protestantisme, témoigne plus encore d'un profond souci de la Tradition chrétienne des premières Églises apostoliques et patristiques.

Il y a du reste un fait capital, sur lequel on ne saurait assez attirer l'attention : toutes les Églises admettent au moins les quatre premiers conciles œcuméniques ; sans doute, les nuances sont parfois importantes qui séparent les chrétiens dans cette

1. J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio in de Reformatie en het Katholicisme in de zestiende eeuw*, dans *Med. knl. ned. Ak. van wet., Afd. Letterkunde*, n. sér., Deel 15, nº 2, Amsterdam, 1952, p. 8.

2. *Ibid.*, p. 13.

commune acceptation de la Tradition conciliaire ; mais le fait d'admettre l'autorité de ces assemblées universelles de la première Église équivaut à l'admission d'une Tradition.

Tous les chrétiens admettent que l'Écriture n'est une norme que lorsqu'elle est lue *dans* l'Église ; autrement dit, ce qui est la norme de la foi, c'est l'Écriture *lue dans l'Église-communauté.* Ce n'est donc pas la *littera scripta*, la lettre écrite qui fait autorité, mais la proclamation ecclésiale du message contenu dans le Livre [1]. En ce sens, si l'Église est « dans » l'Écriture, on doit dire aussi que l'Écriture est « dans » l'Église. Sur ce point, orthodoxes et catholiques sont éclairés par et sur les réformés.

* * *

Si nous envisageons le rôle de l'Écriture dans la théologie catholique, nous découvrons que les choses sont plus complexes qu'une certaine ecclésiologie soi-disant traditionnelle les présente.

Si aucun fidèle ne s'est jamais trouvé, comme tel, devant la solitude de la *littera pura et scripta*, l'Église, de son côté, a dû

1. Une remarque doit être faite ici ; elle fut suggérée lors des discussions sur les conclusions ; je la transcris telle quelle, vu sa pertinence : « Si dans toutes les confessions l'interprétation traditionnelle se présente comme une norme, il ne faut pas oublier que cette norme n'a pas partout la même signification. Dans le catholicisme, cette norme est contraignante (sur les points considérés comme étant de foi). Chez d'autres, s'y soustraire signifie simplement faire choix d'une autre tradition, d'un autre groupement religieux, d'une autre dénomination ou confession, que la confession que l'on quitte se refuse à juger sur le plan même de la foi. On retrouve ici une notion différente de l'Église : pour les catholiques, elle est un donné antérieur au choix des chrétiens et indépendant de leur option ; pour d'autres, elle résulte (en tant qu'Église de telle dénomination d'abord, mais en fin de compte en tant qu'Église, purement et simplement) du choix et de l'adhésion des chrétiens. C'est l'agrégation des fidèles qui forme sur le plan visible les Églises, et, sur le plan invisible, l'Église ; telle est la notion réformée. Pour les catholiques, c'est l'incorporation au corps du Christ qui est l'Église (ou qu'est l'Église) qui fait de nous des chrétiens ». *The Ecumenical Review*, avril 1952, contient un article de O. S. TOMKINS, *L'Église, les Églises et le Conseil;* il montre bien cette optique particulière à la Réforme, telle qu'elle se reflète dans le *Conseil œcuménique;* on lira le compte rendu de cet article dans *Vers l'unité chrétienne*, juin 1952, nº 44, pp. 3-10.

recevoir elle-même le Christ et sa Parole [1]. En ce sens, elle est soumise à l'Écriture, qui est une norme essentielle dont elle ne peut s'écarter.

Des études récentes sur la notion de Tradition aux XIIIe-XIVe siècles révèlent l'importance de la Bible comme source de la théologie. Saint Anselme par exemple écrit : « Nihil utiliter ad salutem praedicamus quod sacra Scriptura... *non intra se contineat* » ; et saint Bonaventure : « omnia verba salutis *ex sacra Scriptura*, ab ea, in ea aut ad eam » ; pour Pierre de Paris, « theologia est habitus cognitivus omnium quae sunt *in sacra Scriptura* ». Le P. de Ghellinck a montré que les mots « sacra pagina » sont exactement synonymes de « theologia pura » ; le P. Chenu a établi de son côté que, selon saint Thomas, la Bible est *en fait* le texte obligatoire parce qu'elle est *en droit* la source infaillible et à nulle autre pareille de la Révélation.

C'est ainsi que Gérard de Bologne donne trois sens au terme « théologie » : elle est l'*habitus* par lequel on connaît ce qui est dans l'Écriture ; elle est l'*habitus* par lequel la foi défend l'Écriture et l'éclaire ; enfin, elle est l'*habitus* « eorum quae deducuntur ex sacra Scriptura ». Le même théologien écrit que si une assemblée quelconque voulait changer l'Écriture et affirmer quelque chose qui lui soit contraire, « non esset congregatio et ecclesia Dei... Scripturae esset credendum et non Ecclesiae » ; même si tous s'écartaient de la foi et de l'Écriture, sauf un, il faudrait croire à celui-ci, plutôt qu'à tous les autres.

L'importance donnée ainsi à la Bible va de pair avec une autre affirmation des théologiens scolastiques : il faut comprendre l'Écriture *en un sens traditionnel et qui fait autorité*. Gérard de Bologne par exemple énumère les sens de l'Écriture qui font autorité ; il écarte les interprétations fantaisistes ou « *impertinentes* » et rappelle que le sens d'un texte n'est pas uniquement dans l'exégèse littérale parce que l'Écriture est « parole de Dieu révélée ». Voilà pourquoi *l'usage de la Bible a créé une Tradition ;* mais cette Tradition n'est pas une source *autonome* de la Révéla-

1. On a suggéré de distinguer le rapport du chrétien à la Parole divine (il se fait dans l'Église) et celui de l'Église devant la même Parole. Celle-ci reste le moyen par lequel l'Église connaît le Christ.

tion, *elle fait un avec l'Écriture*, « logiquement et ontologiquement ». On peut même dire que, en un sens, la Tradition est au-dessus de la Bible, car « c'est l'effort continu de la Tradition qui fixe le sens authentique de l'Écriture ». Le rôle de la Tradition est donc de soutenir, vivifier, exposer, retenir l'interprétation de la Parole dans un sens traditionnel qui fait autorité.

* * *

Ces deux principes sont très semblables à ceux des premiers réformateurs. Le vrai problème apparaît, on s'en doute, lorsqu'on est en présence de points de foi ou de coutumes religieuses qui ne se trouvent pas, tels quels, dans la *lettre* de la Bible. L'attitude des scolastiques est ici très caractéristique : leur tendance est de dire que *la majeure partie* des points de foi se trouve dans l'Écriture ; *beaucoup d'autres* s'y trouvent implicitement, obscurément ; *d'autres* enfin n'y sont pas du tout, comme, par exemple, le *Filioque* et certains points relatifs aux sacrements. Les uns essayeront de montrer qu'ils se trouvent dans la Bible ; d'autres, au contraire (au XIVe siècle il n'y a que deux théologiens qui pensent ainsi) admettront qu'il y a des vérités transmises, bien qu'elles ne soient pas dans les Évangiles ; d'autres enfin, comme Ockam, ne répondent pas à la question.

L'essentiel est de saisir l'esprit de cette théologie : c'est *sporadiquement* qu'apparaît l'idée de doctrines sans liens visibles avec la Bible ; certains diront que ces points ne sont pas nécessaires au salut ; ceux qui disent : « *multa* non sunt scripta », sont rares ; la plupart disent au contraire : « non omnia sunt scripta » et que « *quaedam* », « quelques détails », nous viennent par transmission orale. Les scolastiques considèrent l'Écriture comme un tout, un ensemble ; ils ont le souci, presque l'obsession, de relier chaque vérité à la Bible ; si leurs explications nous semblent souvent inacceptables, le fait qu'ils les développent, montre qu'ils ont un sens profond de la place privilégiée de la Bible dans l'élaboration de la théologie [1]. La variété des termes

1. Je dirai plus loin (no III) l'importance qu'il y a à prendre conscience du développement du dogme. Là sera la croisée des chemins, non seulement dans les discussions de Chevetogne, mais dans le dialogue œcuménique tout court.

employés par eux pour nommer ces *quaedam non scripta* témoigne, elle aussi, du caractère exceptionnel que la majorité attribue à ce que l'on nommera plus tard les *traditiones* ; ils parlent de : « *apostoli in virtute Christi, traditiones apostolorum, Ecclesia, decretum universalis Ecclesiae, generalis consuetudo, usus communis fidelium* ».

Ockam, dont on a fait le précurseur de Luther, a, sur ce point, une pensée plus nuancée qu'on ne l'a dit ; d'une part, il affirme que « tout est dans l'Écriture », et, en cela, il ne s'écarte pas de l'enseignement le plus général des scolastiques ; par ailleurs, il déclare également qu'il y a des choses qui ne sont pas dans l'Écriture ; comme je l'ai dit, il ne se prononce pas. Il est clair que la question n'est pas résolue de manière uniforme [1] ; les positions scolastiques ne s'écartent pas fort de celles des premiers réformateurs.

* * *

Une comparaison avec la pensée de Wyclef, un ancêtre de la Réforme, est fort convaincante. Il affirme évidemment que l'Écriture est « la fontaine de la sagesse », qu'elle est « une source, en soi, parfaite » ; il l'interprète également dans un sens traditionnel qui fait autorité. Il explique, par exemple, qu'il ne faut pas se fonder sur un texte biblique isolé, car c'est toute la Bible qui est *unum perfectum Verbum;* tout comme saint Augustin, il affirme donc que « l'Écriture s'explique par l'Écriture » ; il ajoute qu'il ne faut pas la faire entrer de force dans une terminologie, une systématisation qui n'est pas la sienne, car le chrétien

1. On a fait remarquer une nuance importante entre les scolastiques du XIIIe et ceux du XIVe siècle ; jusqu'au XIIIe siècle l'*auctoritas Scripturae* serait le point de départ ; la Bible serait considérée comme un tout ; à partir de ce tout on descendrait au détail. Au XIVe siècle, au contraire, la préoccupation dominante est celle d'un *inventaire* des vérités révélées ; du détail, on cherche à remonter à l'unité ; de plus, on se pose la question de déductions possibles à partir du « texte » de la Bible. — Il semble évident que le rétrécissement de la notion d'Écriture, jusqu'à en faire avant tout une *littera scripta*, fut préparé durant le « nominalisme » des XIVe et XVe siècles. Il n'empêche que, si l'éclairage est quelque peu différent, matériellement, les textes scolastiques témoignent tous de la place *privilégiée* de l'Écriture interprétée par la Tradition.

doit comprendre l'Écriture sainte dans les mots, les sens, les formes de l'Écriture sainte.

Wyclef parle aussi du sens « traditionnel » des Écritures d'une manière qui se rapproche de Gérard de Bologne. La première « autorité », dit-il, c'est l'*infallibilis ratio* qui est *ratio philosophis revelata ;* la plus haute autorité, après la Bible, est celle des Pères : il en parle toujours avec respect et il s'en inspire sans cesse ; mais il insiste sur le *consensus patrum* et l'oppose à l'opinion d'un Père isolé ; enfin, il nomme les Symboles qui sont dans l'ordre de la *fides creata :* ce sont des résumés des articles de foi tirés de l'Écriture par les Apôtres et les Pères. Là est le *sensus catholicus ;* s'il y a des difficultés, il est d'un meilleur sens religieux *concedendi verba sacrae Scripturae* ad *sensum catholicum.*

Nous sommes loin de la *sola Scriptura,* puisque Wyclef parle sans cesse du *sensus Ecclesiae,* de la *fides Ecclesiae.* En une formule fort belle il affirme que la « source de la foi est la Bible, jaillie du sein de notre mère l'Église ». Pour Gérard de Bologne aussi bien que pour Wyclef, une opposition entre l'Évangile et l'Église est donc impensable.

La querelle qui opposa Wyclef aux docteurs de son temps portait sur les *traditiones humanae.* Wyclef attaquait l'avarice du clergé ; il visait surtout les Bulles, Décrétales, Chartes publiées pour la levée de l'impôt par le légat du Pape d'Avignon. Tout cela, dit-il, n'a rien à voir avec la *Traditio.*

C'est Guillaume de Waterford qui a créé le mythe d'un Wyclef opposé à la Tradition chrétienne et catholique. Sans doute, il fut plus radical que les scolastiques ; il refusa le terme « transsubstantiatio » ; il rejeta la formule *te absolvo* ; il donna de l'Église une définition plus spirituelle. Mais l'ensemble de sa pensée reste traditionnel, car l'Écriture, selon lui, doit être interprétée dans le sens traditionnel, même s'il s'oppose au sens littéral ; il insiste seulement sur l'idée que les choses qui ne sont pas dans la Bible doivent être fondées sur une Tradition *très ancienne.* Certes, en cas de doute, l'autorité dominante n'est pas, pour lui, le Pape, mais le concile ; seulement, pour juger de cette affirmation, il faut se souvenir du grand schisme et tenir compte de l'état de la théologie à cette époque.

On pourrait donc dire que si la Réforme essayait de revenir

plus nettement aux positions de Wyclef et si, d'autre part, l'ecclésiologie catholique s'inspirait plus franchement des théologiens scolastiques, les positions respectives se rapprocheraient sensiblement. En toute hypothèse un fait demeure : du XIIIe au XIVe siècle, la théologie catholique donne à la Bible, expliquée dans le sens traditionnel de l'Église, la place d'honneur comme source (au singulier) de la foi ; il n'y a qu'une source et la tendance générale est d'essayer de ramener les *quaedam non scripta* à cette source unique. C'est la décadence de la chrétienté qui, du XIVe au XVIe siècle, élargira un fossé de plus en plus profond entre la foi, selon la tradition interprétative de l'Église, et une série de *traditiones humanae :* celles-ci vont faire écran durant longtemps et contribueront à embrouiller le problème [1].

* * *

On dira sans doute que cette position scolastique, si proche de celle des tous premiers réformateurs, du moins pour la tendance générale, a été dépassée largement par les définitions du concile de Trente. Est-il possible d'y retrouver aussi la notion d'une seule source de la foi, au sens que nous avons esquissé ? Deux belles études ont été consacrées à la question [2]. Je vais les résumer brièvement ici, car, on s'en doute, le point est d'importance capitale. Il suffira de transcrire les conclusions de l'auteur.

« Le fait grave et important à connaître c'est que le décret de la quatrième session concernant les Écritures et les Traditions a été mal compris et déformé par la polémique du XVIe siècle [3]...

1. Tout ce passage sur la notion de Tradition chez les scolastiques et chez Wyclef n'est que le résumé d'un des rapports de la session. Voir, à propos de la question connexe de Huss, P. de Vooght, dans *Vers l'unité chrétienne*, juillet-août 1951, n° 35, p. 6-7. L'auteur y fait des mises au point analogues.

2. E. Ortigues, *La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique*, dans *Foi et Vie*, juillet 1951, pp. 304-322, et, du même, plus techniquement, *Écriture et traditions apostoliques au Concile de Trente*, dans *Rech. de Sc. relig.*, 1949, p. 271 sv.

3. L'auteur, *loc. cit.*, donne l'exemple de M. Cano qui, dans son *De locis* (III/6, Migne, col. 206), « donne un texte du décret qui est tout simplement faux ». Il suffit de rappeler l'influence de Cano sur la controverse postérieure pour mesurer l'importance d'une pareille erreur ; petite, à

(Cano) supprimait en particulier l'idée que la pureté de l'Évangile spirituel conservé dans l'Église, c'est-à-dire la Révélation comme puissance de l'Esprit, était la source (au singulier, *fontem*) de la foi, et qu'elle nous était exprimée comme telle à la fois par les Écritures inspirées et par les Traditions dont l'apostolicité [1] est définie suivant deux critères : l'un, intrinsèque, l'intelligence interne de la doctrine concernant la foi et les mœurs, l'autre, historique, la continuité de la transmission [2]... La thèse de Melchior Cano avait été explicitement rejetée par le Concile. Le premier projet du décret portait en effet la mention de ces deux parties complémentaires (Écriture et Traditions) : « *Partim* ... *partim*... » Ces mots ont été supprimés ; par contre, on a introduit l'idée que les véritables Traditions apostoliques se reconnaissent non seulement au critère de la continuité historique, mais également au critère intrinsèque de l'objet de la foi... La thèse de « deux sources » juxtaposées confondait la notion humaniste de source historique, document d'où l'intelligence terrestre va extraire ses renseignements, avec la source spirituelle de la foi, qui est le Christ sanctifiant son Église. Ce mot *fontem* a été introduit dans le deuxième et définitif texte du décret à la place de *regula*, qui risquait de créer une confusion entre le plan mystique et le plan juridique... Il ne s'agit aucunement de deux sources-documents de la Révélation, *de fontibus Revelationis*, comme des milliers de manuels l'ont répété, en confondant le problème des lieux théologiques, c'est-à-dire des sources de la théologie, avec le problème de la Révélation, qui n'a point de source, car elle n'est autre que Jésus-Christ, source de la foi » [3].

Cette longue citation exprime clairement la position du concile de Trente en cette matière. Le climat polémique des controverses

l'origine, elle creusera un fossé de plus en plus profond entre catholiques et réformés. Une fois de plus, la théologie positive, par l'étude des sources, révèle sa valeur œcuménique.

1. Les « traditions » de Trente sont « apostolico-divines » ; on a laissé dans l'ombre les « traditiones humanae » ; cfr DTC, XV, col. 1314-1318. On nuancera dans ce sens BAKHUIZEN v. d. B., *op. cit.*, p. 28 ss.

2. Telle est, on l'a rappelé lors de la session, la doctrine d'Irénée et de Tertullien.

3. ORTIGUES, *Foi et Vie*, pp. 317-321.

de la contre-réforme, et la publication tardive, par Ehses, des *Acta* de Trente, ont créé la confusion ; trop de manuels donnent l'impression qu'Écriture et Tradition sont comme deux tiroirs qui, sans jamais être ouverts ensemble, sont tour à tour utilisés en théologie. Le jour où les auteurs de manuels théologiques prendront la peine de lire attentivement les *Acta conciliorum oecumenicorum*, ils éviteront ces formules qui laisseraient croire que « les sources » de la foi se conjuguent comme deux robinets, eau chaude et eau froide.

* * *

Au terme de ce premier bilan, nous découvrons donc une convergence importante entre la Réforme et les Églises orthodoxe et catholique. D'une manière qui devra sans doute être précisée (et c'est là qu'apparaîtront les divergences inévitables) il n'y a *qu'une seule source de la foi* et non point deux qui seraient juxtaposées, sans communication visible, et parfois en opposition. C'est là, sans doute aucun, la découverte centrale de la réunion œcuménique dont je me fais le rapporteur. Entre les thèses scolastiques et la doctrine de Trente, malgré des différences de climat sur lesquelles je reviendrai, il y a une homogénéité substantielle. De plus, l'écart du décret de la quatrième session d'avec les thèses réformées est, malgré les apparences, beaucoup moins grand qu'il n'y paraissait. La chose n'est pas pour étonner, Harnack lui-même ayant dit que, si le concile de Trente avait eu lieu vingt ans plus tôt, la Réforme ne se serait pas propagée.

II. Primauté du dessein de Dieu

La question qui se pose maintenant est de savoir *quelle est cette source unique de la foi ;* ce ne peut être la *Scriptura sola*, ni la *Traditio sola* mais un élément supérieur qui contienne en lui et l'Écriture et la Tradition. Ce n'est pas le mot *traditiones*, repris à Trente qui peut faire difficulté, puisqu'il ne vise que les Traditions « divino-apostoliques » et non celles que l'on appelle « ecclésiastiques » [1].

1. DTC, XV, col. 1315.

Ce qui a été dit à propos des autres réunions de Chevetogne [1] va nous servir à nouveau. Il y apparaissait déjà que, pour résoudre la question Écriture-Tradition, il faut étudier le binôme « Révélation-Église ». La substitution de ces termes est parfaitement légitime, car ils expriment les conclusions parallèles d'un double approfondissement de la notion d'Écriture et de celle de Tradition.

* * *

Les recherches exégétiques de ces toutes dernières années ont mis en relief l'idée que l'Écriture n'est pas avant tout une *littera scripta*, mais la Révélation d'un mystère de salut à une communauté vivante. La méthode de la *Formgeschichte*, qui, avec prudence, peut et doit être utilisée par le chercheur catholique aussi bien que par les autres, met en lumière en effet le rôle de la communauté dans la fixation écrite de la Révélation. De plus, de récents livres l'ont montré [2], le contenu de la Bible n'est pas un corps de doctrine, mais une histoire, celle du dessein de Dieu intervenant dans le temps pour sauver son Peuple d'abord, toute l'humanité ensuite.

Le mystère révélé à une communauté n'est donc pas une idée, un système, un ensemble de vérités mortes, mais une réalité vivante, personnelle, entrant en contact avec l'humanité ; toute l'ancienne Loi est centrée sur le Christ [3] qui est aussi le centre de gravité de la Loi nouvelle ; c'est Dieu qui, dans le Christ, nous appelle, nous sauve. Cette Révélation, d'abord parole communiquée à une communauté, un peuple, est transmise ensuite, oralement, aux générations successives. Le mot « oralement » n'est même pas entièrement exact, puisque, dans cette Révélation, il y a un ensemble de faits historiques, de rites, d'institutions religieuses qui sont comme « le sacrement » de la Parole.

1. Cfr *supra* p. 337, n. 1 et 2.

2. Je rappelle les ouvrages de S. de Diétrich, O. Cullmann, L. Leuba, cités dans les deux articles signalés n. 1 et 2.

3. W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, dont le premier vol. a été traduit (*La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel, 1949) est un exemple du genre ; cfr *Dieu vivant*, nº 15, pp. 139-141.

L'Écriture est donc une partie de la Tradition ; elle en est *le moment privilégié;* sa fixation par écrit, nécessaire pour sa conservation au cours de l'histoire, n'épuise cependant pas sa signification d'Écriture-Révélation. La Parole de Dieu ne l'est, au sens fort, que proclamée, lue, reçue, entendue, comprise dans une communauté de croyants. « Le message est divin, écrit Florovsky, il vient de Dieu, il est la Parole de Dieu. Mais c'est la communauté des fidèles qui confesse la Parole et qui rend témoignage à sa vérité. Le caractère sacré de la Bible est affirmé par la foi. La Bible, *en tant que livre* [1], a été composée dans la communauté et fut essentiellement destinée à son édification. Le Livre et l'Église ne peuvent pas être séparés. Le Livre et l'Alliance font partie du même tout, et l'Alliance implique le Peuple. Ce fut au Peuple de l'Alliance que fut confiée la Parole de Dieu sous l'ancienne Loi (*Rom.*, III, 2) et c'est l'Église du Verbe incarné qui garde le message du Royaume. La Bible est en vérité la Parole de Dieu, mais le Livre subsiste par le témoignage de l'Église » [2].

On ne saurait mieux dire les liens intimes qui unissent Écriture et Tradition religieuse d'une communauté ; et, en même temps, le lieu théologique privilégié où doit être rencontrée l'Écriture n'étant plus le texte écrit mais la communauté qui témoigne de sa foi, la notion d'Écriture devient un élément d'une notion plus large, celle de Révélation.

* * *

Parallèlement à cet approfondissement de la notion d'Écriture sainte, un autre élargissement s'est produit à propos de la notion de Tradition. Jusqu'à Trente, la Tradition apparaît surtout comme le témoignage vivant de l'Église interprétant les Écritures. Après un certain raidissement, dû aux controverses des XVIe et XVIIIe siècles, et qui s'aggrava encore lors de la crise du

1. C'est moi qui souligne, afin de bien montrer que l'auteur parle de la Bible comme « écrit » ; comme « tradition », ce n'est pas la communauté qui en est l'auteur, mais Dieu seul.

2. G. Florovsky, *La Bible et l'Église, dans Dieu vivant*, nº 21, p. 98 ; cfr aussi, p. 103-104.

protestantisme libéral à la fin du XIXe siècle, un retour à l'authentique doctrine tridentine se fait jour.

Pour dire les choses un peu en gros, on voit mieux que l'Église n'est pas un « conservatoire de vérités mortes », la gardienne d'un texte écrit, et le lieu de passage de vérités non scripturaires « chuchotées » de siècle en siècle et transmises matériellement, comme des bagages ou des pièces de monnaie. Depuis Franzelin on distingue la *traditio passiva* et la *traditio activa* ; on a pris conscience de l'Église comme d'un *organe vivant* transmettant non plus des formules ou des rites, mais des *réalités surnaturelles* dont les formules et les rites ne sont que les indices matériels mais indispensables.

* * *

C'est à l'article du P. Ortigues, déjà cité, que j'emprunterai la conclusion de ce second point. « Le concile, écrit-il, nous décrit la structure mystérique suivant laquelle les témoignages de l'Écriture et ceux de l'Église s'unissent à partir d'une même source spirituelle. Aux théologiens de préciser la fonction de l'Écriture et le mouvement de la Tradition qui reprend sans cesse le passé dans l'actualité de cette source divine, *le Christ ressuscité*, pour exprimer toujours la même espérance eschatologique en lui faisant porter ses fruits dans l'histoire. La pensée classificatrice de Melchior Cano était incapable de saisir cette structure interne. Il nous donne alors l'impression de ne pouvoir trouver devant lui autre chose qu'une série de lieux théologiques insuffisamment organisés par la réflexion, des Écritures et des Traditions juxtaposées comme deux parties de la Révélation, *elle-même dépouillée de son actualité éternelle, deux lettres, l'une en face de l'autre*. Par la suite, la théologie romantique, bien qu'agissant avec raison contre une telle position, en a gardé quelque chose cependant, dans la mesure où elle a tendu à hypertrophier les développements du dogme, lesquels demeurent cependant des explications secondaires, au niveau de la pensée analytique, et doivent être ramenés sans cesse à la vision centrale *de la res qui nous est signifiée par l'Écriture...* En tous cas, les deux *fonctions corrélatives* de l'Écriture et de la Tradition sont

faites pour nous montrer *que la Révélation demeure transcendante à l'une et à l'autre : le Christ, par son Esprit, que les Apôtres ont transmis à l'Église, reste la seule source, la seule res, le seul Seigneur éclairant directement la foi de tous et de chacun*. Il ne délègue à personne sa Parole rédemptrice, il oblige simplement au *témoignage* dans l'unité de cette foi que les Apôtres nous ont transmise et qui doit porter ses fruits » [1].

Au lieu de deux « lettres », deux fonctions ; deux fonctions organiquement reliées et soumises à la Révélation qui est, elle-même, le Christ sauveur et illuminateur, deux fonctions dans un seul organisme vivant, l'Église. Le Christ et l'Église, cette relation proprement surnaturelle devient ainsi le lieu théologique privilégié d'où on peut aborder la question subsidiaire des rapports de l'Écriture et de la Tradition.

* * *

Tant qu'il ne s'agit que de *transmettre* une Parole vivante, l'accord est possible entre chrétiens séparés. Le problème rebondit lorsqu'on parle d'un témoignage *infaillible* qui se porte garant du *développement du dogme* tel qu'il se présente dans le catholicisme.

III. Le problème du développement dogmatique

Il faut distinguer ici deux périodes, celle qui précède la grande crise du XVI[e] siècle, et celle qui la suit : l'accord que je viens de signaler entre les Églises, se maintient en effet, pour l'essentiel, jusqu'au concile de Trente.

A. *Jusqu'au concile de Trente.*

Si l'on accepte l'autorité des premiers conciles œcuméniques,

1. Ortigues, *loc. cit.*, p. 318-319. C'est moi qui souligne. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les affirmations d'*Humani generis* sur le rôle du magistère. La conception ci-dessus signalée s'inspire de la théologie du *Sacramentum*, au Moyen Age *(Res et Signum)* ; en termes modernes, elle revient à distinguer la question des « lieux théologiques » de celle de la « Révélation ».

l'on admet du même coup un certain « développement » dogmatique. Nos frères réformés justifient leur adhésion à cette première Tradition en insistant sur le fait que le lien entre les définitions œcuméniques et la lettre de la Bible y est évident. Ils ne voient dans ces définitions qu'un aspect de cette Tradition interprétative qu'ils admettent.

On pourrait faire remarquer que ce lien n'est pas toujours si apparent. Si les Pères de Chalcédoine nomment les Écritures comme source de leur définition, ils citent également la Tradition des « saints Pères » ; les termes « deux natures, une hypostase » ne sont évidemment pas bibliques. Au concile de Nicée, le terme « homoousios » suscita de terribles discussions, des schismes même, parce qu'il n'était pas biblique ; il avait, de plus, un passé plutôt équivoque puisqu'il avait été condamné en 268 comme suspect de modalisme. A Nicée, on ouvrit donc l'Écriture, pour y trouver la preuve de la divinité du Verbe, mais on interrogea aussi la foi des évêques ; de plus, l'Église n'hésita pas à formuler *en un vocabulaire non biblique* un point essentiel de la foi trinitaire.

Si l'argument de conformité avec la Bible joua son rôle, il ne fut donc pas le seul : l'Église nous apparaît déjà comme un magistère qui, interrogeant la foi de la hiérarchie (en tant que témoin de la foi des fidèles), use d'un droit de formulation plus technique et proclame nécessaire l'adhésion à ce formulaire, sous peine d'hérésie. Il est clair, du reste, par l'histoire de l'exégèse « libérale », qu'il est possible de lire l'Écriture sans y retrouver, aussi clairement qu'on le dit, la preuve de la divinité du Verbe.

On peut donc légitimement se demander si l'adhésion des réformés à ces premiers « développements » du dogme s'explique, en fait, uniquement par l'évidence du caractère « scripturaire » de ceux-ci ; n'admettent-ils pas, en réalité, beaucoup plus ? Le rôle de leurs livres de *Symbolique* dans leur foi n'en est-il pas un indice [1] ?

* * *

1. Newman avait découvert l'existence d'une Tradition interprétative ; comme historien, il savait qu'elle ne se fonde pas seulement sur des déductions abstraites à partir de la Bible, mais aussi sur la conscience que

Cette remarque ne doit pas faire oublier cependant que, durant les premiers siècles, le lien des définitions de foi avec le style et le climat scripturaire est infiniment plus facile à découvrir que lorsqu'il s'agit des développements posttridentins [1].

Il faut du reste introduire ici une réflexion importante : jusqu'au concile de Trente, et longtemps après encore, la « théologie positive » a travaillé selon les cadres d'une psychologie qu'on a fort justement nommé « psychologie du cylindre ». Les théologiens scolastiques signalés plus haut en sont les témoins. La *positive des sources* se représente le « développement » dogmatique comme un cylindre, d'égal diamètre à n'importe quelle époque de l'histoire de l'Église ; à quelque moment que l'on fasse « une coupe » dans ce cylindre « homogène », on retrouverait, de manière quasi explicite, la même « quantité » de vérités. En présence de développements qui ne se retrouvent que difficilement dans la lettre scripturaire, elle recourt aux notions d'*implicite revelatum*, de *virtualiter revelatum* ; elle use aussi de la « conclusion théologique »; elle prétend ainsi éviter la notion dangereuse « d'évolution » dogmatique, pour y substituer celle de « développement homogène ». On connaît le volumineux travail du P. Marin Solà, monument déjà classique de cette théologie. On connaît aussi, malheureusement, les arguments plus que fragiles qui prétendent montrer, dans la lettre de la Bible, des théories scolastiques comme la matière et la forme des sacrements.

possède l'Église d'interpréter *avec autorité* la lettre de l'Écriture. Il savait surtout que toute idée vivante l'est dans la mesure même où elle se développe, sinon elle est stagnante et sclérosée ; le problème n'était donc plus de justifier une tradition et un développement, mais bien de trouver les critères d'une évolution *homogène* des vérités bibliques. Il découvrit alors qu'il n'y avait, entre la Tradition primitive et celle de Rome, au XIXe siècle, qu'une différence de degré, *non de nature* ; il vit que l'anglicanisme en acceptant une partie de cette Tradition, mais en refusant l'autre, était illogique. Cette découverte fut l'argument apologétique essentiel dans le processus de son retour à l'Église catholique.

1. Ce lien est réel ; il ne peut donc jamais être question, lorsqu'on parle de « positive du magistère », de prôner une sorte de « fidéisme de la foi ecclésiastique », en ce sens que, tout en croyant à un dogme parce que proposé par l'Église (ce que le catholique doit faire, évidemment), on pourrait se dispenser de rechercher les implications scripturaires de ce dogme. A l'origine, elles sont plus apparentes ; mais, alors déjà, comme je le dis *sub* VII, il fallait à la fois le « sensus Ecclesiae » et le « sensus Verbi Dei » pour accepter les conciles.

Cette méthode semblait suffisante tant qu'elle se bornait à l'étude des définitions conciliaires antérieures à Trente ; on essaya de la maintenir longtemps après ; certains théologiens actuels s'efforcent encore de tout expliquer par elle. La part de vérité qu'elle contient est évidente : le souci de trouver, envers et contre tout, des « textes » bibliques à citer dans la *probatio ex Scriptura*, témoigne que l'Église a conscience de ne jamais s'écarter de l'Écriture, mais seulement de l'expliciter. L'erreur est plutôt ailleurs : la positive des sources se fait de l'exégèse une notion trop littéraliste ; elle ne s'est pas assez renouvelée au contact des méthodes de la *Formgeschichte ;* elle n'a pas assez tenu compte de cette notion de l'Écriture envisagée comme une Révélation à une communauté vivante. De plus, la positive des sources est restée trop en marge de ces conceptions plus profondes du magistère dont j'ai parlé dans le second paragraphe de ce rapport.

On peut se demander si nos frères réformés ne sont pas, eux aussi, restés trop attachés à cette « positive des sources » ; si l'exégèse nouvelle a trouvé chez eux quelques-uns de ses meilleurs représentants, il semble que cet enrichissement est parfois passé sous silence lorsqu'ils abordent le problème du développement dogmatique.

B. *Après le concile de Trente.*

La psychologie du « cylindre » dut céder le pas à des méthodes plus souples : les faits historiques, mieux connus par l'emploi d'une méthode plus stricte, firent craquer ce premier schéma d'explication. C'est la *positive du magistère* qui prit bientôt la place de la positive des sources. Son schéma est celui d'un cône dont la pointe est l'Écriture et la base le magistère au cours des siècles ; la source *prochaine* de la foi n'est plus un ensemble de vérités déduites plus ou moins clairement à partir de l'Écriture, mais l'enseignement du magistère ; il constitue, en lui-même, la norme. L'argument scripturaire passe au deuxième plan. Sans doute, l'image du cône montre que cette théologie admet toujours un lien entre les origines et n'importe quel moment du développement dogmatique ; mais, ce qui passe au premier plan, c'est

cette *Traditio activa*, cet organe vivant de promulgation dont parlait déjà Franzelin.

La récente définition de l'Assomption semble bien être un *cas limite* de « développement dogmatique », et une preuve de la vérité de la positive du magistère : aucune affirmation *explicite* dans la Bible, aucune trace nette dans la Tradition des six premiers siècles [1]. Aux yeux de nos frères réformés, cette définition révélerait la présence d'un « virus » secret dans le catholicisme : on a parlé de « monophysisme » [2], mais l'objection majeure n'est pas là, bien qu'il ne faille pas en diminuer l'importance [3]. Le point névralgique est celui-ci : en définissant ce dogme, l'Église romaine se serait arrogé le droit de définir la foi sans tenir compte de la Bible et de la Tradition *primitive*, mais seulement en interrogeant *la foi des fidèles ;* l'absence apparente de critère *objectif*, biblique *ou* patristique, manifesterait le « virus » le plus dangereux du catholicisme ; ou s'arrêtera-t-on ? pensent nos frères protestants. Ne va-t-on pas en venir à une sorte de fidéisme aveugle devant un magistère coupé de ses sources ?

Il est évident que la positive du magistère est beaucoup mieux armée que celle des sources pour intégrer ce dogme dans une ecclésiologie cohérente, car elle met au centre la notion de Tradition *active* ; j'ai montré à l'instant qu'elle est déjà à l'œuvre dans les tous premiers conciles.

Cette théologie, radicalement opposée à celle des sources, ne pèche-t-elle pas cependant par un excès inverse ? Une certaine positive du magistère, présentée parfois de manière exclusive, donne l'impression que l'autorité infaillible peut se passer de la Bible ; on a pu écrire que la perte du Livre saint ne serait pas une catastrophe, l'essentiel de la foi devant être recherché dans le

1. La Bulle sur l'Assomption passe sous silence tout *argument* scripturaire, comme aussi les prétendues « traditions » sur la mort de la Vierge ; elle se fonde uniquement sur la foi de l'Église « corps de Jésus ».

2. M. THURIAN, *Verbum Caro*, 1951 (V), n° 17, p. 28 ss., l'a dit très vigoureusement.

3. Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée, 1952, pp. 54-103, apporte sur ce danger « monophysite » des précisions essentielles ; du même on lira dans *Chalkedon*, t. III (à paraître en 1953), une étude sur *Incarnation et Ecclésiologie ;* je prépare moi-même un petit volume sur ce thème qui se révèle central dans l'œcuménisme.

magistère à chaque époque de son développement. De l'image du cône, on ne retiendrait pratiquement que la base, les lignes de fuite vers la Bible étant, en fait, négligées. Il y a là, semble-t-il, un danger de fidéisme devant une norme vivante trop coupée de ses sources.

Ce danger, réel, justifie, en partie, les appréhensions de nos frères réformés. La positive du magistère n'échappe pas à un certain nominalisme ; en face de la faiblesse trop fréquente des arguments inspirés de la psychologie du cylindre, elle témoigne d'un agnosticisme excessif. Autrement dit, alors que la positive des sources se bornait trop à la Tradition *passive* (le contenu littéral des vérités), la positive du magistère se limite trop, de son côté, à la Tradition *active* (l'organisme enseignant).

* * *

Deux choses sont maintenant évidentes : d'une part, le fait du développement dogmatique et l'impossibilité de l'expliquer par une méthode « littéraliste » ; d'autre part, la nécessité d'élaborer une théologie qui, reprenant ce qu'il y a de juste dans la méthode du cylindre et dans celle du cône, fasse une synthèse entre *Traditio passiva* et *Traditio activa.*

Cette théologie existe ; on l'a affublé d'un terme équivoque en l'appelant « nouvelle ». La chose est regrettable, car cette théologie remonte a Moehler et est donc bien plus ancienne que la très moderne « positive du magistère ». Voici en quels termes on pourrait l'esquisser.

L'Église est l'Épouse de Jésus-Christ. Comme telle, elle vit de la vie de son Époux qui, visiblement absent, est spirituellement présent. Lorsque l'Église-Épouse doit trancher une question, elle se réfère à cet instinct surnaturel qui lui vient de ce qu'elle vit sans cesse, par l'Esprit-Saint, en communion avec son Époux, de ce qu'elle a en elle l'Esprit de l'Époux [1]. L'Église, proclamant la foi, se fonde sur cette communion vivante avec son Seigneur-Époux ; elle ne peut toujours justifier *littéralement* les paroles

1. Cfr sur ce sujet l'excellent ouvrage de Dom Vonier, *L'Esprit et l'Épouse*, Paris, 1947.

qu'elle attribue à son Époux, mais elle sait qu'il aurait ainsi parlé ; et elle en donne, *comme indice*, les actes et les paroles de son Époux, ceux qu'il lui a laissés, dans l'Écriture [1].

Une théologie complète de la Tradition devrait rendre leur importance respective à ces deux éléments : *le charisme de l'Épouse* (l'infaillibilité de l'Église pour les catholiques) et *ces indices* dont elle se sert constamment. La foi en l'Église ne dispense pas le théologien de rechercher les traces de cette foi dans les sources. La bulle de promulgation de l'Assomption se fonde essentiellement sur la foi de l'Église-Épouse, mais elle signale aussi une série de « textes-indices » qui, dans l'Écriture, dessinent une direction de recherche. Le théologien ne peut pas les négliger.

* * *

En insistant, par réaction contre une positive du magistère trop exclusive, sur l'importance des indices bibliques et patristiques qui « justifient » une définition comme celle de l'Assomption, nous nous rapprochons à nouveau de nos frères séparés. On redonne ainsi à l'*Écriture* et à la Tradition *primitive* un rôle qui, en un sens à préciser, est « normatif ». Mais la difficulté n'a fait que se déplacer ; s'il est évident en effet que le magistère ne peut se passer de ses sources, l'élément essentiel, pour le catholicisme, est le charisme d'infaillibilité de l'Église *comme telle*. C'est précisément ce lien *stable* de l'Église-Épouse à son Époux divin qui est mis en doute par les frères réformés. S'ils voient mieux que la Tradition infaillible de l'Église peut être réintégrée (et doit l'être) dans un climat scripturaire et patristique, s'ils saisissent que le magistère du XXe siècle ne veut être qu'un organe *témoin* de la *Révélation de Dieu*, ils voient aussi que,

1. On a signalé à la session tout ce que les théories de Newman sur le « notional and real assent », sur l'« illative sense », apportent de richesses concrètes ; elles permettent d'entrevoir comment l'Église, se référant à sa communion spirituelle avec l'Époux, y puise ce « sensus Christi » lui permettant de trancher, de manière authentique, les questions posées à la famille chrétienne au cours de son histoire. Je ne puis que renvoyer ici aux études magistrales du P. WALGRAEVE, O. P., sur Newman. Cfr aussi R. AUBERT, *Une apologétique existentielle, J. H. Newman*, dans *Au seuil du christianisme*, Bruxelles, 1952.

pour le catholicisme, l'Église *comme telle* est le lieu *privilégié* de cette Révélation : le catholique croit « tout ce que Dieu a révélé *et* que la sainte Église lui propose à croire » ; dans le *propter auctoritatem Dei revelantis*, l'Église joue un rôle *essentiel* d'intermédiaire.

C'est donc sur la notion d'Église que se concentre maintenant le débat. Il faut ouvrir un nouveau cercle de discussion et creuser le second membre de l'antinomie : l'Église.

IV. Église-Épouse et Église-Corps

Un article récent m'invite à joindre à l'image de l'Épouse, déjà utilisée, celle du Corps : ces deux images *bibliques* permettent un dialogue avec nos frères réformés [1].

Trop souvent ces deux images sont utilisées indifféremment, comme si leur portée était identique. Or, il n'en est rien, ainsi que le dit excellemment l'auteur que je cite : « Les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne se présentent à nous avec un caractère nettement *antinomique*. Ils affirment l'existence simultanée de deux caractères en apparence — c'est-à-dire selon nos vues humaines ordinaires — inconciliables. Dans le mystère de la Très Sainte Trinité nous affirmons la coexistence, voire l'identité sous un certain angle, de l'Un et du Multiple : Trois Personnes, Une Nature. Dans le mystère de l'Incarnation, c'est, au contraire, la subsistance de deux Natures concrètes (divine et humaine) en l'Unicité de la Personne. C'est encore, dans la réalisation historique de ce mystère, la coexistence de la Virginité et de la Maternité.

« Il n'est donc pas étonnant qu'une pareille antinomie se retrouve dans le mystère de l'Église *qui n'est*, à vrai dire, *que le prolongement et le reflet du mystère de l'Incarnation*. C'est précisément, nous semble-t-il, pour marquer nettement la réalité de chacun des termes de cette antinomie que les écrivains inspirés, et, en premier lieu, saint Paul, ont été amenés, pour désigner l'Église, à employer une double figure : celle du « Corps » et celle

1. C. Dumont, *Vers l'unité chrétienne*, sept.-oct. 1951, n° 36, pp. 1-3.

de « l'Épouse »[1]. L'antinomie porte précisément sur la relation du Christ à l'Église. Celle-ci doit être dite à la fois *identique au Christ* sous un certain rapport et *distincte* de Lui sous un autre. L'analogie du Corps a pour but de souligner l'identité ; celle de l'Épouse, la distinction.

« L'identité du Christ et de l'Église est bien marquée par l'analogie du Corps. La tête, en effet, outre qu'elle est une partie du corps, est présente par toute la réalité de son influx, en chacune de ses autres parties. — La distinction du Christ et de l'Église est bien marquée, elle, par la figure de l'Épouse qui, dans son union même à l'Époux, conserve son être propre et toute son intégrité ».

L'auteur montre ensuite qu'il faut saisir le caractère complémentaire, et même antithétique de ces deux figures. Le danger serait de choisir une des deux en éliminant l'autre ; « or il y a deux manières de faire un tel choix : une manière théorique, lorsqu'on formule une doctrine de l'Église qui ne tient compte que de l'un des termes de l'antithèse ou de l'antinomie ; une manière *pratique*, lorsque, tout en formulant une doctrine qui les exprime tous deux, on se laisse inspirer dans ses attitudes concrètes ou dans certaines considérations théologiques connexes, par l'un seulement de ces deux termes ».

Il apparaît, continue l'auteur, que, pour les réformés, des deux figures, c'est celle de l'Épouse qui leur est la plus familière ; « marquant, en effet, de façon vigoureuse, la distinction du Christ d'avec l'Église, la théologie des réformés s'accommode plus facilement de l'affirmation de la transcendance divine et de la Seigneurie du Christ sur l'Église ; mais, faute de puiser dans la figure du Corps, dont ils sont exposés à minimiser la portée, une notion nette de l'identité du Christ et de l'Église, ils sont enclins à réduire à un simple *occasionalisme* le réalisme de l'institution sacramentelle ». En revanche, les orthodoxes auraient tendance à souligner surtout, « au détriment d'une certaine distinction, l'identité du Christ et de l'Église ; n'arguent-ils pas volontiers

1. L'auteur signale le texte de Bossuet (éd. Bar-le-Duc, t. VIII, p. 207-208), dans sa *Lettre à une demoiselle de Metz*. Il le cite dans *Vers l'unité chrétienne*, novembre 1951, nº 37, p. 1-2.

de la figure du Corps pour rejeter le principe même de la primauté romaine, un corps, selon eux, ne pouvant avoir deux têtes, fussent-elles l'une invisible, le Christ, l'autre visible, l'évêque de Rome ? »

V. L'Église-Épouse

A la lumière de ce principe, les divergences entre réformés et catholiques dans le domaine de la Tradition apparaissent mieux. C'est toute une gamme d'attitudes qui se dévoile, selon que l'image du Corps est plus ou moins utilisée concurremment à celle de l'Épouse.

La tendance « prophétique » à l'état pur serait ici représentée par le barthisme intégral. Le *Kérygma* annonce en effet un salut entièrement eschatologique qui demande, en réponse, une foi obscure absolue. L'Église n'a d'autre mission que de proclamer le *Kérygma*, de rendre « présente » une Parole qui demeure dans son éternité céleste, intemporelle. Sans doute, le rôle de l'Église est-il de proposer cette Parole, mais elle ne le fait que dans *les instants* où elle retentit dans la communauté ; la Parole, même interprétée par l'Église, n'est présente que « dans l'événement » ; comme elle est essentiellement prophétique, portant sur un salut qui est entièrement de l'au-delà, on a l'impression que l'Église n'est alors qu'un « lieu de passage », une « occasion nécessaire » pour que cette Parole retentisse réellement aux oreilles des pécheurs. La Parole s'incarne elle-même, quand elle le veut. L'attitude fondamentale de l'Église est de soumission humble, de disponibilité totale.

On a dit, même dans des milieux réformés, que cette doctrine, si on la pousse jusqu'en ses dernières conséquences, revient à faire de l'Église « l'épouse divorcée du Verbe-Parole » ; on a parlé aussi d'une Église « anabaptiste ». De plus en plus, en effet, la théologie réformée tend à dépasser le barthisme littéral (je dis « dépasser » et non « supprimer »). Certains théologiens calvinistes soulignent, par exemple, qu'il y a « une promesse faite à l'Église » ; celle-ci ne peut perdre entièrement ni la vérité ni la sainteté, car le Christ « est engagé envers son Épouse ». Sans doute, ces mêmes théologiens estiment que les catholiques oublient trop facilement

« l'engagement, la promesse faite par l'Épouse à l'Époux » ; ils voient surtout le péché dans l'Église car l'*Ecclesia Crucis* luthérienne a profondément marqué la Réforme : les catholiques, pensent-ils, voient trop exclusivement l'*Ecclesia gloriae* [1].

Voilà pourquoi le calvinisme envisage avant tout la Tradition comme une fonction de « répétition », par l'Église, de la Parole transcendante de Dieu. Dans cette perspective, l'Écriture sainte est la norme de toute répétition subséquente ; elle inaugure « un style » selon lequel le thème du salut chrétien devra être répété au cours des siècles ; la « contemporanéité » avec Jésus-Christ glorieux est réelle dans et par l'Église ; mais cette « répétition » se fait dans la crainte et le tremblement. Les définitions conciliaires elles-mêmes, bien qu'admises pleinement pour les premiers siècles, doivent être vues dans cette perspective : on n'insistera pas tellement sur leur aspect d'explication de la Parole, on laissera dans l'ombre un terme comme « homoousios », parce que non biblique, pour insister au contraire sur les liens *visibles* qui rattachent le texte de la définition avec les données scripturaires. Il est caractéristique, par exemple, que la partie plus technique de la formule de Chalcédoine (deux natures, une hypostase) n'ait jamais été le point central de la christologie réformée, alors que ce fut le cas de la théologie catholique et orthodoxe ; la Réforme commenta de préférence la première partie de la définition, beaucoup plus scripturaire par son style [2].

Dans la mesure où la Réforme revient au réalisme des fonctions de « ministère » (ce que le pasteur Leuba nomme « l'institution »), elle se rapproche d'une ecclésiologie où l'image du « corps » reprend sa place ; elle s'oriente du même coup vers une conception de la Tradition qui, sans être identique à celle de l'orthodoxie et du catholicisme, ne lui est pas totalement étrangère. Le mouvement liturgique, par exemple, qui est un fait dans la Réforme actuelle, conduit à une ecclésiologie « objective » plus riche.

1. *Irénikon*, 1951 (XXIV), p. 340, n. 1.
2. Dans *Chalkedon*, t. I, Wurzbourg, 1951, le P. Ortiz de Urbina consacre une étude au *Symbole de Chalcédoine*, pp. 389-418 ; j'y ai emprunté ces remarques ; le tome III de la même publication contiendra toute une section consacrée à ce Concile dans la tradition des Églises séparées.

R. Sohm disait ainsi que la définition de l'Église élaborée par la *Confession d'Augsbourg*, — *societas fidelium et Spiritus Sancti in cordibus*, — était celle qui représente la conception authentique de la Réforme. Le luthéranisme proclame du reste qu'il est une « Église de la Parole et des Sacrements ». Il est caractéristique de voir que, en même temps, l'intérêt pour les « livres symboliques » renaît.

L'anglicanisme, qui se distingue du protestantisme, veut être une « Église-pont » : le rôle de l'épiscopat, qui y est si souligné, est l'indice majeur de son souci de donner à l'image de l'Église-Corps sa place dans un ensemble. N'est-il pas caractéristique de constater que l'Église anglicane est aussi celle qui fut toujours la plus soucieuse de se réclamer d'une tradition de la première Église des Pères et des Conciles ?

* * *

L'ecclésiologie catholique use également de l'image de l'Église-Épouse. C'est sur elle que se fonde la possibilité d'un magistère *visible* qui, bien que soumis à celui du Christ, n'en est pas moins, en un sens, distinct ; je reviendrai à l'instant sur ce point. Mais l'image de l'Épouse signifie aussi, dans l'ecclésiologie catholique, la soumission de l'Église à la Seigneurie de Jésus. Nos frères réformés craignent que notre conception de la Tradition et des Sacrements ne revienne pratiquement à mettre « une sorte de plafond hermétique » entre l'Église et le Christ-Dieu ; ou, si l'on préfère, ils ont l'impression que la théologie catholique transforme les canaux qui relient l'Église au Christ en des espèces « d'accumulateurs d'énergies et de vérités divines », des accumulateurs, dont on oublierait qu'ils doivent être sans cesse « rechargés ».

Certaine prédication, certaine spiritualité, et même une théologie trop peu nuancée, donnent parfois cette impression d'une Église qui « ne serait pas ouverte par en haut ». Mais le magistère ordinaire, par la liturgie, montre qu'il n'en est rien ; une oraison de la liturgie quadragésimale demande par exemple que « *Dieu purifie son Église par l'observance annuelle du Carême* » ; de plus, l'Époux de l'Église, s'il est invisible, est *vivant :* l'Église n'est pas la veuve d'un époux défunt ; elle est perpétuellement

vivifiée par l'Époux dans l'Esprit de vérité ; l'Époux se sert de l'Église ; à tous moments de nouveaux influx de vie viennent d'en haut : les saints, en renouvelant la compréhension du même mystère central, représentent cet apport de la « rosée céleste » ; ils montrent que, en un sens, l'Église « n'a pas de plafond ». Saint Paul est un *apôtre* choisi directement par le Christ glorifié, dans la puissance de l'Esprit ; la consécration « apostolique » de Paul est tout entière dans l'ordre de l'événement.

Sans doute, Paul a demandé au collège des douze une sorte d'approbation de son choix ; il n'a pas pénétré par effraction dans le collège apostolique, mais il a agi toujours en liaison avec « l'institution » [1] ; le cas de Paul montre cependant que l'image du « Corps » ne supprime pas celle de « l'Épouse ». Le catholicisme veut seulement conjuguer les deux en un ensemble ; voilà pourquoi il souligne aussi que, dans le rapport Épouse-Époux, l'Épouse est stablement « dotée » par son Seigneur c'est-à-dire qu'elle jouit d'une assistance spéciale de l'Esprit de l'Époux pour sanctifier et enseigner. En d'autres termes, dans le lien d'épousailles mystiques, l'ecclésiologie romaine souligne tout autant la distinction des conjoints que leur union *réelle et stable*.

VI. L'Église-Corps

Avec l'image du Corps, la discussion se tourne vers l'orthodoxie. Nos frères d'Orient insistent avec prédilection sur cette image. L'insertion dans le « Corps ecclésial » est chose essentielle pour pénétrer dans l'intelligence de la Parole proclamée par l'Église. La notion de *Sobornost*, entendue dans son sens authentique, exprime un aspect central de l'ecclésiologie orientale : c'est dans l'ensemble du corps chrétien que réside le charisme de l'infaillibilité : l'Orthodoxie donne sa préférence à la théorie conciliaire et rejette l'infaillibilité personnelle [2] ; on sait aussi que la

1. Y. Congar, *op. cit.*, p. 45-47 montre bien que si l'ecclésiologie catholique est « horizontale », elle n'est pas étrangère à toute ecclésiologie « verticale » ; c'est lui qui signale l'exemple de l'apôtre Paul.

2. On sait en quel sens très précis il faut parler de l'infaillibilité personnelle ; lire la dernière étude historique, la meilleure de très loin, dans

« catéchèse » orthodoxe a tendance à se confondre avec cette Parole sacramentelle qu'est la célébration de la Liturgie [1].

L'image de l'Épouse passe ici au second plan. Voilà pourquoi nos frères orthodoxes refusent le magistère pontifical, même s'ils savent (ce qui n'est pas toujours le cas) que l'infaillibilité n'est qu'une assistance spéciale qui permet au Pape, en certaines circonstances bien précisées, d'exprimer et de proclamer la foi *« de l'Église »*. Ils y voient une prudence « trop humaine », une sorte de manque de confiance en l'Esprit qui vivifie le Corps. Tandis que le catholicisme insiste sur la nécessité de ce magistère « vivant, évident, définitif », étant donné que, inévitablement, des questions se posent à l'Épouse, au cours de l'histoire qui se déroule entre la Pentecôte et la Parousie, l'orthodoxie estime dangereuse cette « prudence » trop visiblement poursuivie.

Il faut ajouter que, ayant plus fortement le sens de l'éternel, étant très marquée par la « Lumière de Gloire », l'Église orthodoxe accorde moins d'attention aux développements et enrichissements de la théologie au cours des siècles ; sa psychologie est plutôt celle du cylindre [2] ; les théologiens orthodoxes avoueront parfois que, chez eux, le magistère est « insaisissable » ; mais ils ajouteront deux choses : en cas d'hérésie, le sens des fidèles aidera à rejeter le « corps hétérogène » hors de la communauté sacrale ; ensuite, en pareille matière, il faut faire appel à l'apophatisme, c'est-à-dire à cette théologie « négative » dont le Pseudo-Denys et, plus tard, Palamas, sont les représentants illustres.

L'orthodoxie craint d'isoler dans l'Église une partie de celle-ci ; sans doute, elle possède une doctrine ferme sur le caractère « différencié » de l'Église, car l'élément « hiérarchie » est central

R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. XXI, Paris, 1952, pp. 338-359 et, du même, *Documents concernant le tiers parti au concile du Vatican*, dans *Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, p. 241-259, qui montre que les infaillibilistes ne l'ont pas emporté sur toute la ligne, comme on le dit trop souvent : le tiers parti a contribué à l'élaboration d'un formulaire qui contenait d'importantes modifications par rapport à celui qui fut proposé.

1. *Irénikon*, XXIV (1951), p. 321-322.

2. Un rapporteur orthodoxe a fait remarquer cependant qu'il y a un certain « développement » dans l'orthodoxie, mais qu'il n'a pas valeur contraignante par suite de l'impossibilité de réunir un concile œcuménique.

dans sa conception, mais elle préfère voir le charisme de l'infaillibilité comme donné à l'ensemble du corps, par le Christ et l'Esprit, incarnés dans la communauté sacramentelle.

A la base de cette conception, il y a une anthropologie « transfigurée » [1] ; celle-ci commande à son tour une christologie où l'élément glorieux du Christ est souligné de préférence, et une ecclésiologie où le Peuple de Dieu est une anticipation mystérieuse de l'état paradisiaque. Cette optique explique pourquoi, dans l'orthodoxie, Tradition et Bible forment une sorte de tout organique qui s'harmonise dans le Christ, Tête du Corps glorieux. Parole divine et Sacrements sont éclairés de ce que je nommerais volontiers une « incarnation transfigurante ».

* * *

L'ecclésiologie romaine ne nie rien de ces richesses, mais celles-ci devraient retrouver une place plus centrale dans le témoignage concret des fidèles et des théologiens. J'ai dit plus haut que le vrai sens du décret de Trente s'harmonisait parfaitement avec cette conception de la Tradition comme un organisme vivant transmettant des « réalités » surnaturelles. Il n'empêche que, en conjoignant l'image du Corps à celle de l'Épouse, le catholicisme permet de situer la nécessité d'un magistère dont le rôle est manifeste ; l'orthodoxie elle-même, avec le palamisme, a connu un certain « développement » ; l'incertitude des théologiens orientaux au sujet de la valeur « traditionnelle » du concile palamite montre bien qu'ils ne voient pas comment insérer *ce fait* dans le cadre général de leur ecclésiologie.

VII. Esquisse d'une intégration

Les deux images de l'Église sont pleinement conjointes dans le

1. On la trouvera fort bien esquissée dans L. Bouyer, *Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine, dans Dieu vivant*, n° 21, p. 27 : alors que, en Occident, les théologiens opposent plutôt l'humanité de Jésus à sa divinité, en Orient, « à cause de la vitalité du thème de l'image divine... considérer le Christ comme pleinement homme, ce ne sera plus tellement l'antithèse de sa divinité, *mais sa résultante* ».

Nouveau Testament; la primauté du « dessein de salut », en Jésus-Christ, y est également attestée ; enfin, la synthèse vivante réalisée entre Parole divine et témoignage actuel de la communauté de l'Église retentit à chaque page du Livre. On a souligné, par exemple, à Chevetogne, que, dans saint Paul, trois lignes principales de vérités se dévoilent : c'est le Christ, ressuscité, *in Spiritu,* qui est la base de ce qui est « transmis » par l'apôtre des Gentils ; l'Église est une Épouse purifiée par Jésus qui s'est sacrifiée pour elle, « afin qu'elle soit sans ride, immaculée, devant le trône de Dieu » ; enfin, l'Église-Corps est remplie de la plénitude du Christ.

Une fois de plus, c'est le témoignage de la communauté apostolique qui est le lieu théologique par excellence de l'œcuménisme ; le problème de la Tradition n'échappe pas à cette évidence, déjà maintes fois signalée. Les images du Corps et de l'Épouse étant scripturaires, elles offrent une base de dialogue où peuvent se rencontrer tous ceux qui se réclament du Christ comme « Seigneur et Sauveur ».

Lorsque nous abordons l'Église des Pères et des premiers conciles, les positions chrétiennes deviennent plus complexes, mais demeurent fondamentalement en accord ; on peut même dire que, jusqu'au concile de Trente, une convergence assez fondamentale se révèle, ainsi que je l'ai dit. Dans l'histoire des controverses trinitaires et christologiques, par exemple, une double évidence se fait jour : la réalité d'une tradition interprétative par laquelle l'Église lit l'Écriture et y retrouve sa foi, d'une part ; la valeur des textes bibliques cités comme témoins de la foi conciliaire d'autre part. Autrement dit, jusqu'au concile de Trente, le double rapport, réciproque, qui joint la Tradition à l'Écriture et l'Écriture à la Tradition apparaît clairement. Ainsi, les Pères de Nicée lisaient la Bible avec la certitude de foi que le Christ était Dieu ; cette foi ecclésiale leur permettait de mieux comprendre, de déceler avec plus de netteté le sens d'une série de textes du *Nouveau Testament ;* par ailleurs, les traces de cette doctrine dans le Livre Saint peuvent être décelées par l'exégèse. Reprenant le schéma déjà cité, je dirais que la positive des sources et celle du magistère se complètent mutuellement. En toute hypothèse, il n'y a pas trace d'une *Traditio sola* ni d'une

Scriptura sola, mais bien d'une interaction mutuelle de deux fonctions.

* * *

Le problème de la Tradition devient crucial avec l'apparition des développements dogmatiques qui sont à l'origine des divergences d'avec la Réforme et l'Orthodoxie. Les tenants de la psychologie du « cylindre » ne peuvent plus raisonnablement maintenir leur position ; c'est la psychologie du « cône » qui s'impose au nom de l'histoire et, avec elle, apparemment, une conception du magistère qui serait différente, non plus en degré, mais en nature, de celle des premiers conciles.

Le catholicisme affirme qu'il n'y a et ne peut pas y avoir une telle différence « de nature » : les Actes du concile du Vatican, par exemple, se justifient par les mêmes raisons que ceux des anciens conciles. Cette affirmation signifie-t-elle que le magistère peut désormais se passer de la norme scripturaire ? En aucune façon, ainsi que je vais essayer de le montrer.

Il est possible que les raisons personnelles qui jouèrent leur rôle dans l'acte du 1er novembre 1950 ne soient pas celles de l'Esprit qui mène l'Église (bien que ces dernières ne soient pas contradictoires à celles-là) ; c'est plus tard que sa signification providentielle se révélera pleinement. Cette définition de l'Assomption a une valeur « prophétique » ; elle pose des jalons dont le théologien catholique doit tenir compte ; ils l'obligent à repenser plus à fond l'histoire du magistère *depuis les origines,* afin d'en mieux voir la signification.

Éclairons ceci par un exemple. Les raisons « personnelles » qui poussèrent Cyrille d'Alexandrie à faire condamner Nestorius sont, on le sait, fort complexes. Maintenant que la lutte est close, l'historien et le théologien font la part du feu dans les épisodes de 431 ; ils ne retiennent que la définition elle-même, dont apparaît actuellement la signification prophétique ; tout le reste, faisant partie non de la « structure » de l'Église mais de sa « vie », est à ranger dans la catégorie de « l'humain dans l'Église de Dieu ». Le concile de Chalcédoine ne pouvait, humainement parlant, que provoquer d'interminables luttes théologiques ;

il y en eut beaucoup qui crurent de bonne foi que la formule « en deux natures » était prématurée et même regrettable ; il a fallu au moins un siècle pour découvrir sa valeur prophétique, pour voir, par exemple, comment elle, et elle seule, permettrait, au VIIe siècle, de faire face à la controverse monothélite. Les jalons ainsi posés en 431 et en 451 se sont manifestés peu à peu comme providentiels : en les respectant, l'orthodoxie chalcédonienne a été obligée d'approfondir le mystère du Christ d'une manière essentielle [1].

En ces deux conciles, le recours à l'Écriture n'aurait pas suffi pour fonder ces définitions apparemment neuves ; il fallait donc que les théologiens et les fidèles acceptent ces symboles « nouveaux » non pas, uniquement et d'abord, parce qu'ils en voyaient le lien avec la lettre de la Bible, mais *parce qu'ils croyaient en l'Église*, parce qu'ils avaient la certitude que ces conciles étaient « theopneustoi », animés du souffle de l'Esprit [2]. Sur la base de cette foi en l'Église enseignante, les théologiens découvriraient dans la Bible des profondeurs seulement entrevues jusque là ; ces profondeurs *sont* dans l'Écriture, mais le réactif qui doit les faire apparaître, comme y étant réellement et certainement, ce n'est pas la seule Écriture, même proclamée, lue, entendue, crue, dans la communauté, mais la Révélation vécue par l'Église Épouse et Corps, nantie d'un charisme *stable* d'interprétation *authentique*.

La possibilité de maintenir une psychologie du « cylindre » pour expliquer cet argument *ex Scriptura* a masqué longtemps aux théologiens cette vision plus profonde des choses. Le développement posttridentin oblige à voir que c'est elle qui doit rendre compte aussi des premiers conciles.

* * *

Il en va de même des dernières définitions infaillibles : si leur

1. Le premier tome de *Chalkedon* montre très bien ce fait ; cfr mon analyse dans RHE, 1953, nº 1-2 (à paraître).

2. Euloge d'Alexandrie, à la fin du VIe siècle, parle des conciles dans ces termes ; cfr mon étude dans R. S. P. T., 1951, pp. 413-423, consacrée au Ve concile œcuménique (553).

lien avec *la lettre* de la Bible est moins apparent, ou même, inexistant, il n'en faut pas conclure qu'il n'existe pas ; la nécessité d'une intégration de ces « nouveaux » dogmes dans l'Écriture, demeure tout aussi urgente actuellement que dans la première chrétienté. La seule différence est que cette réintégration ne doit ni ne peut plus se faire par voie de déduction littérale à partie de textes isolés mais, au contraire, par une méthode d'*analogie de la foi* qui use de la Bible comme d'un *ensemble*, centré sur une histoire de salut, et *différencié* en une série de *thèmes* dont c'est le rôle du théologien de rechercher les liens.

En d'autres termes, il ne faut pas nier la psychologie du « cône » mais au contraire *l'étendre ;* il faut user d'une figure plus complexe, celle de *deux cônes ;* le premier, ayant sa pointe dans la Bible, soulignerait, que, en un sens, il y a *plus* dans n'importe quel acte du magistère à n'importe quel moment de son histoire que dans le *texte* biblique : là est le rôle de la théologie du magistère ; le second cône aurait sa base dans l'Écriture, et sa pointe, dans le magistère actuel ; il est clair, en effet, que, en un sens, il y a toujours *plus* dans l'Écriture, qui est une plénitude puisqu'elle est « Parole de Dieu », que dans un acte du magistère ; celui-ci se borne à préciser tel ou tel point, mais toujours en se référant à la Bible traditionnellement interprétée. Je nommerais la méthode qui use du deuxième cône, une « positive scripturaire », tandis que celle qui use du premier, une « positive du magistère ».

Le théologien doit utiliser les *deux* cônes, les deux méthodes, *en même* temps. Il faut que, chaque fois, il dévoile ce que le magistère apporte d'original, que lui seul peut apporter (au sens d'une mise en évidence de la foi de l'Église) ; il faut aussi qu'il s'efforce de mieux comprendre l'Écriture, *comme telle*, à la lumière de telle définition du magistère.

* * *

Cette double tâche suppose l'approfondissement dont j'ai parlé à propos des notions d'Écriture et de Tradition ; elle implique aussi la méthode typologique d'interprétation de la

Bible [1]. Je crois, par exemple, que la signification « scripturaire » du dogme de l'Assomption commence à se révéler [2]. Cette vérité souligne l'importance du mystère de l'Église, Nouvelle-Ève, le rôle de l'Esprit-Saint dans l'Incarnation, celle de Jésus dans le sein de Marie, celle du Christ glorieux dans l'Église ; de plus, c'est l'amplitude même de la rédemption *de Jésus* qui se manifeste ainsi dans Marie, la première et la plus totalement rachetée de toutes les créatures ; Marie est « l'icone eschatologique de l'Église », car elle *est*, actuellement, ce que devient peu à peu l'Église, ce qu'elle sera à la fin des temps.

Ces thèmes sont scripturaires : ce que la définition du magistère y ajoute, c'est leur lien profond, c'est aussi, par le fait même, une intelligence plus pénétrante de chaque thème en lui-même. Ce que le magistère veut dire en affirmant que l'on doit croire à l'Assomption sous peine d'hérésie, c'est que cette vérité doit être crue sous peine de mettre en péril cette harmonie des thèmes révélés qui sont, par ailleurs, affirmés comme centraux par l'Écriture elle-même [3].

Je ne fais qu'esquisser ici quelques perspectives de cette intégration nécessaire des « nouveaux » dogmes dans l'ensemble des thèmes scripturaires. Je suis intimement persuadé que, à la longue, le développement dogmatique posttridentin mettra en une clarté plus profonde *le sens de l'Écriture elle-même*. La Bible reste une norme, en un sens, privilégiée. Si elle se perdait, ce serait plus qu'un malheur pour l'Église : c'est l'Église qui disparaîtrait, car il ne s'agit pas de la perte du « Livre » comme tel, mais de l'effacement de cet « instinct scripturaire » qui est consubstantiel à la Tradition et en est une des composantes foncières. Par ailleurs, si la communauté ecclésiale disparaissait, si le charisme de l'Épouse se perdait, l'Écriture disparaîtrait par le fait même.

1. *Irénikon*, XXIII (1950), p. 169 sv., développe ce point, à propos de la session de 1949.

2. Je renvoie aux chroniques mariales de R. Laurentin, dans *Vie spirituelle*, LXXXVI, (1952), pp. 179-189, 295-305, 528-532, et à la chronique de R. S. P. T., 1952, nº 4, pp. 616-629 (Y. Congar).

3. L'article du P. Ortigues, déjà cité, donne une application au dogme de l'Assomption de la doctrine esquissée au sujet de la Tradition. Je lui dois beaucoup.

Ce jeu d'interactions réciproques constitue le mystère de la Tradition et de l'Écriture. *Le magistère apparaît à l'intersection des deux images du Corps et de l'Épouse.* Le lien qui unit la positive scripturaire et la positive du magistère, apparaît dans cette théologie « nouvelle », qui souligne que l'Église est *un organisme vivant, transmettant des réalités.*

Le jour où apparaîtront clairement les implications scripturaires des « nouveaux dogmes », une voie de rapprochement se retrouvera entre les Églises réformées et le catholicisme ; le jour où l'image de l'Épouse sera mieux comprise par nos frères orthodoxes, ils verront mieux la place du magistère visible.

Conclusion

Ce qui forme le lien vivant entre l'Écriture et la Tradition, ce qui unit la Révélation et l'Église, c'est la personne de Jésus-Christ. La foi « implicite » de toutes les Églises porte sur cette personne vivante ; en reprenant mieux conscience de la place centrale de la personne du Christ, des possibilités de rapprochements et de dialogues sont apparues. C'est en passant de cette foi « implicite » à la foi « explicite » qu'apparaissent les divergences et les séparations [1]. Le but de réunions comme celle dont je me suis fait le rapporteur est de promouvoir l'entente au niveau de la foi explicite. L'œcuménisme vise à rendre possible ce dialogue.

CHARLES MOELLER.
Fête des saints Pierre et Paul, 1952.

1. J'emprunte cette distinction à C. DUMONT, *Vers l'unité chrétienne*, 1952, nº 43, p. 1-3 et nº 44, p. 1-3.

Sur l'usage de la Prière de Jésus.

Nous avons essayé de retracer, du point de vue historique, les origines et l'évolution de ce que la tradition spirituelle byzantine appele « prière de Jésus » [1]. Nous voudrions, cette fois du point de vue de la piété chrétienne, apporter quelques notes sur la pratique de cette méthode de prière.

Rappelons que l'Orient byzantin a désigné, assez inadéquatement, sous le terme de « prière de Jésus » toute invocation centrée sur le nom même du Sauveur. Cette invocation a revêtu des formes diverses, selon que le nom était employé seul ou inséré dans des formules plus ou moins développées. Il appartient d'ailleurs à chacun de déterminer « sa » propre forme de l'invocation du nom. Une cristallisation s'est opérée en Orient autour de la formule : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur », mais cette formule n'a pas été et n'est pas la seule. Est authentiquement « prière de Jésus », au sens byzantin, toute invocation *répétée* dont le nom de Jésus constitue le cœur et la force. On peut dire, par exemple : « Jésus-Christ », ou « Seigneur Jésus ». La formule la plus ancienne, la plus simple, et, à notre avis, la plus facile est le mot « Jésus » employé seul. C'est dans ce sens que nous parlerons ici de la « prière de Jésus ».

Ce mode de prière peut être prononcé ou seulement pensé. Il se trouve donc à la limite entre la prière vocale et la prière mentale, et aussi la prière méditative et la prière contemplative. Il peut être pratiqué en tout temps, en tout lieu : église, chambre, rue, bureau, atelier, etc. On peut répéter le nom en marchant. Les débutants feront cependant bien de s'astreindre à une certaine régularité dans cette pratique et de choisir des heures fixes, des lieux solitaires. Cet entraînement systématique n'exclut d'ailleurs pas l'usage parallèle et entièrement libre de l'invocation du nom.

1. *Irénikon*, 1947, pp. 249 et 381 sv. — Paru ensuite en volume : *La Prière de Jésus*, aux Éditions de Chevetogne, en 1952.

Avant de prononcer le nom de Jésus, il faut d'abord essayer de se mettre soi-même en état de paix et de recueillement, puis implorer l'aide du Saint-Esprit par lequel seul on peut « dire que Jésus est le Seigneur » (*I Cor.*, XII, 3). Tout autre préliminaire est superflu. De même que, pour nager, il faut se jeter à l'eau, ainsi faut-il tout d'un coup se jeter dans le nom de Jésus. Ce nom ayant été prononcé une première fois avec une adoration aimante, il n'y a qu'à s'y attacher, à y adhérer, à le répéter lentement, doucement, tranquillement. Ce serait une erreur de vouloir « forcer » cette prière, d'enfler intérieurement la voix, de chercher l'intensité et l'émotion. Lorsque Dieu se manifesta au prophète Élie, ce ne fut ni dans la tempête, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais bien dans le calme murmure qui leur succéda (*I Rois*, XIX). Il s'agit de concentrer peu à peu tout notre être autour du nom et de laisser celui-ci, comme une tache d'huile, pénétrer et imprégner silencieusement notre âme. Dans l'acte d'invocation du nom, il n'est pas nécessaire de répéter ce dernier d'une manière continue. Le nom prononcé peut se « prolonger » dans des minutes de repos, de silence, d'attention purement intérieure : tel, un oiseau alterne le battement d'ailes et le vol plané. Toute tension, toute hâte doivent être évitées. Si la fatigue survient, il faut interrompre l'invocation et la reprendre simplement lorsqu'on s'y sentira disposé. Le but à atteindre est non une répétition littérale constante, mais une sorte de latence et de quiescence du nom de Jésus dans notre cœur : « Je dors, mais mon cœur veille » (*Cant.*, V, 2). Et que l'on bannisse toute sensualité spirituelle, toute recherche de l'émotion. Sans doute il est naturel que nous espérions obtenir des résultats en quelque sorte tangibles, que nous voulions au moins toucher la frange du vêtement du Sauveur et ne le point laisser aller qu'il ne nous ait bénis ; mais ne pensons pas qu'une heure où nous aurons invoqué le nom sans rien « sentir », en demeurant apparemment froids et secs, ait été une heure perdue et inféconde. Cette invocation que nous pensions avoir été stérile sera au contraire très acceptable à Dieu, parce que chimiquement pure, si l'on peut dire, parce que dépouillée de toute préoccupation de délices spirituelles et réduite à une offrande de la volonté nue. D'ailleurs, dans sa gracieuse miséricorde, le Sauveur enveloppe

souvent son nom d'une atmosphère de joie, de chaleur et de lumière : « Ton nom est un parfum répandu... Attire-moi » (*Cant*.. I, 3-4).

L'invocation du nom sera pour certains un épisode sur leur route spirituelle ; pour d'autres elle sera plus qu'un épisode, elle sera l'une des méthodes dont ils se servent habituellement, sans être toutefois *la* méthode ; pour d'autres enfin, elle deviendra *la* méthode autour de laquelle s'organisera toute la vie intérieure. Décider, par un choix arbitraire, par un caprice, que ce dernier cas sera le nôtre serait bâtir un édifice qui s'écroulera misérablement. On ne choisit pas la « prière de Jésus ». On y est appelé et conduit par Dieu, s'Il le juge bon. On s'y consacre par obéissance à une vocation très spéciale, pour autant que d'autres obéissances n'ont pas un droit de priorité. Si cette forme de prière ne fait pas obstacle à d'autres formes auxquelles nous nous devons en vertu de notre état, si elle s'accompagne d'un attrait pressant, si elle produit en nous des fruits de pureté, de charité et de paix, si nos conducteurs spirituels autorisés nous y encouragent, il y a là, sinon des signes infaillibles d'un appel, du moins des indices qui méritent d'être humblement et attentivement considérés. La « voie du Nom » a été sanctionnée par beaucoup de Pères monastiques orientaux et aussi par plusieurs saints d'Occident : elle est donc légitime et demeure ouverte. Mais l'on évitera tout zèle indiscret, toute propagande intempestive ; on ne criera pas avec une ferveur mal éclairée : « C'est la meilleure prière », et encore moins : « C'est la seule prière ». On gardera dans leur pénombre les secrets du roi. Ceux qui sont soumis à une communauté ou à une règle verront dans quelle mesure la voie du Nom est compatible avec les méthodes auxquelles ils doivent obéissance ; l'autorité compétente les aidera dans ce discernement. De la prière liturgique, nous n'avons rien à dire ici ; elle ne saurait entrer en conflit avec l'oraison individuelle et intérieure dont nous traitons. Nous nous garderons bien de suggérer à ceux dont la prière est un dialogue authentique avec le Seigneur ou à ceux qui se sont établis dans le grand silence des états contemplatifs d'abandonner leur oraison pour pratiquer la « prière de Jésus ». Nous ne déprécierons aucune forme de prière. Car la meilleure prière est, en définitive, pour chacun, celle,

quelle qu'elle soit, où l'acheminent le Saint-Esprit, et les circonstances, et des directions autorisées. Ce que nous dirons avec sobriété et vérité en faveur de la « prière de Jésus », c'est qu'elle aide à simplifier et à unifier notre vie spirituelle. Alors que des méthodes compliquées dispersent et fatiguent l'attention, cette prière qui consiste en un seul mot possède un pouvoir d'unification, d'intégration, bienfaisant aux âmes divisées dont le nom et le péché « est légion » (Mc., V, 9). Le nom de Jésus, devenu le foyer d'une vie, rassemble tout. Mais qu'on n'aille pas s'imaginer que l'invocation du nom soit un « moyen court » qui dispense des purifications ascétiques. Le nom de Jésus est lui-même un instrument d'ascèse, un filtre au travers duquel ne doivent passer que les pensées, les paroles, les actes compatibles avec la divine et vivante réalité que ce nom symbolise. La croissance du nom dans notre âme implique une décroissance correspondante du moi séparé, la mort quotidienne à l'égoïsme dont tout péché découle.

Il y a des degrés dans la « prière de Jésus ». Elle s'approfondit et se dilate selon que nous découvrons dans le nom un contenu nouveau. Elle doit débuter comme adoration et sentiment de présence. Puis cette présence est éprouvée comme celle d'un Sauveur (car tel est le sens du mot « Jésus »). L'invocation du nom est un mystère de salut en tant qu'il apporte une délivrance. Prononçant le nom, nous recevons déjà ce dont nous avons besoin. Nous le recevons dès maintenant en Jésus qui est, non seulement le donateur, mais le don ; non seulement le purificateur, mais toute pureté ; non seulement le nourricier des affamés et celui qui désaltère les assoiffés, mais la nourriture et le breuvage. Il est la substance de toutes choses bonnes (si nous ne prenons pas ce terme dans un sens rigoureusement métaphysique). Son nom rend la paix à ceux qui sont tentés : au lieu de discuter avec la tentation, au lieu de considérer la tempête qui fait rage (ce fut, sur le lac, le tort de Pierre après son bon commencement), pourquoi ne pas regarder à Jésus seul et aller vers lui en marchant sur les flots, prenant refuge dans son nom ? Que l'homme tenté se recueille doucement et prononce le nom sans anxiété, sans fièvre, et que de ce nom il emplisse son cœur et fasse un barrage contre les vents mauvais. Et, si un

péché a été commis, que le nom serve de réconciliation immédiate. Sans hésitations, sans retard, qu'il soit prononcé avec repentance, avec charité parfaite, et il deviendra aussitôt un signe de pardon ; et Jésus reprendra tout naturellement sa place dans la vie du pécheur, de même que, ressuscité, il revint s'asseoir si simplement à la table où les disciples qui l'avaient délaissé lui présentaient du poisson et du miel. Il ne s'agit évidemment pas de rejeter ou de sous-estimer les moyens objectifs de pénitence et d'absolution que l'Église offre au pécheur : nous ne parlons ici que de ce qui se passe dans le secret de l'âme.

Le nom de Jésus est plus qu'un mystère de salut, plus qu'un secours dans les besoins, plus qu'un pardon après le péché. Il est un moyen par lequel nous pouvons nous appliquer à nous-mêmes le mystère de l'Incarnation. Au-delà de la présence, il apporte l'union. En prononçant le nom, nous intronisons Jésus dans nos cœurs, nous revêtons le Christ ; nous offrons notre chair à la Parole pour qu'elle l'assume dans son Corps mystique ; nous faisons déborder jusque dans nos membres, soumis à la loi du péché, la réalité intérieure et la force du mot « Jésus ». Nous sommes ainsi rendus purs et consacrés. « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » (*Cant.*, VIII, 6).

Ce n'est pas seulement une approche personnelle du mystère de l'Incarnation que nous procure l'invocation du nom de Jésus. Par cette prière nous entrevoyons « la plénitude de Celui qui remplit tout en tous » (*Éph.*, I, 23).

Le nom de Jésus est un instrument, une méthode de transfiguration. Prononcé par nous, il nous aide à transfigurer (sans aucune confusion panthéiste) le monde entier en Jésus-Christ. Cela est vrai de la nature inanimée elle-même. L'univers matériel, qui n'est pas seulement le symbole visible de l'invisible beauté divine, mais qui s'efforce en gémissant vers le Christ et dont un mouvement mystérieux élève tout le devenir vers le Pain et le Vin du salut, cet univers murmure secrètement le nom de Jésus (« … les pierres elles-mêmes crieront… » [Lc., XIX, 40]) et il appartient au ministère sacerdotal de chaque chrétien d'exprimer cette aspiration, de prononcer le nom de Jésus sur les éléments de la nature, les pierres et les arbres, les fleurs et les fruits, la montagne et la mer, de donner son accomplissement au secret

des choses, d'apporter la réponse à cette longue, muette et inconsciente attente. Nous pouvons aussi transfigurer le monde animal. Jésus, qui proclama qu'aucun passereau n'est oublié du Père et qui séjourna dans le désert « avec les animaux » (Mc., I, 13), n'a pas laissé les bêtes hors de sa bonté et de son influence. Comme Adam dans le paradis nous avons à donner un nom à tous les animaux ; quel que soit le nom que la science leur donne, nous invoquerons sur chacun d'eux le nom de Jésus, leur rendant ainsi leur dignité primitive que si souvent nous oublions et rappelant qu'ils sont créés et aimés par le Père en Jésus et pour Jésus. Mais c'est surtout par rapport aux hommes que le nom de Jésus nous aide à exercer un ministère de transfiguration. Jésus, qui, après la résurrection, voulut plusieurs fois apparaître aux siens « sous une autre forme » (Mc., XVI, 12) — le voyageur inconnu sur la route d'Emmaüs, le jardinier près de la tombe, l'étranger debout sur la rive du lac — continue à nous rencontrer, voilé, dans notre vie quotidienne et à nous confronter avec cet aspect si important de sa présence : sa présence en l'homme. Ce que nous faisons au moindre d'entre nos frères, c'est à lui que nous le faisons. C'est sous les traits des hommes et des femmes que nous pouvons, par les yeux de la foi et de l'amour, voir la face du Seigneur ; c'est en nous penchant vers la détresse des pauvres, des malades, des pécheurs, de tous les hommes, que nous pouvons poser notre doigt sur la marque des clous, plonger notre main dans le côté percé, acquérir la conviction personnelle de la résurrection et de la présence réelle (sans confusion d'essence) de Jésus-Christ dans son corps mystique, et dire avec Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » (Jn., XX, 28). Or le nom de Jésus est un moyen concret et puissant de transfigurer les hommes en leur plus profonde et divine réalité. Ces hommes et ces femmes que nous croisons dans la rue, l'usine, le bureau, et ceux-là surtout qui nous semblent irritants et antipathiques, allons vers eux avec le nom de Jésus dans notre cœur et sur nos lèvres ; prononçons silencieusement sur eux ce nom (qui est leur vrai nom) ; nommons-les de ce nom dans un esprit d'adoration et de service. Consacrons-nous à eux d'une manière pratique, si c'est possible, ou tout au moins par une aspiration intérieure, et c'est à Jésus-Christ qu'en eux nous nous consacrerons ; par la reconnaissance et l'adoration silen-

cieuse de Jésus emprisonné dans le pécheur, dans le criminel, dans la prostituée, nous délivrons d'une certaine manière et ces pauvres geôliers et notre Maître. Si nous voyons Jésus en chaque homme, si nous disons « Jésus » sur chaque homme, nous irons par le monde avec une vision nouvelle et avec un don nouveau de notre propre cœur. Nous pouvons ainsi (autant qu'il est en nous) transformer le monde et faire nôtre la parole de Jacob à son frère : « J'ai vu ta face, et c'est comme si j'avais vu la face de Dieu » (*Gen.*, XXXIII, 10).

L'invocation du nom de Jésus a un aspect ecclésial. En ce nom nous rencontrons tous ceux qui sont unis au Seigneur et au milieu desquels il se tient. En ce nom nous pouvons enclore tous ceux que le cœur divin renferme. Intercéder pour un autre, c'est moins plaider pour lui auprès de Dieu qu'appliquer à son nom le nom de Jésus et adhérer à l'intercession de Notre-Seigneur lui-même pour ses aimés. Nous touchons ici au mystère de l'Église. Là où est Jésus-Christ, là est l'Église. Quiconque est en Jésus est dans l'Église. Le nom de Jésus est un moyen de nous unir à l'Église, car l'Église est dans le Christ. Elle y est sans souillure. Ce n'est pas que nous puissions nous désintéresser de l'existence et des problèmes de l'Église sur terre, ni fermer les yeux aux imperfections et à la désunion des chrétiens. Nous ne séparerons pas les aspects visible et invisible de l'Église ; nous ne les opposerons pas. Mais nous savons que ce qui est impliqué dans le nom de Jésus, c'est l'aspect sans tache, spirituel et éternel de l'Église, de l'Église qui transcende toute manifestation terrestre et qu'aucun schisme ne peut déchirer. La parole de Jésus à la Samaritaine sur l'heure qui « vient et est déjà venue » (JN., IV, 23) où les vrais adorateurs adoreront le Père, non plus à Jérusalem ou à Garizim, mais en esprit et en vérité; cette parole présente une apparente contradiction. Comment l'heure peut-elle être déjà venue et être encore à venir ? Ce paradoxe s'explique par le fait que la Samaritaine se tenait à ce moment devant Jésus. Certes l'opposition entre Jérusalem et Garizim subsistait, et Jésus, loin de la minimiser, avait déclaré que le salut vient des Juifs : l'heure était donc encore à venir. Mais, parce que Jésus était là et qu'en sa personne Jérusalem et Garizim se trouvent infiniment dépassées, l'heure était déjà

venue. Nous sommes dans une situation analogue lorsque nous invoquons le nom du Sauveur. Nous ne pouvons croire que des interprétations divergentes de l'Évangile soient vraies ou que des chrétiens divisés possèdent la même mesure de lumière ; mais nous croyons que ceux qui, prononçant le nom de Jésus, essayent de s'unir à leur Seigneur par un acte d'obéissance inconditionnelle et de charité parfaite dépassent les divisions humaines, participent en quelque manière à l'unité surnaturelle du Corps mystique du Christ et sont des membres sinon visibles et explicites, du moins invisibles et implicites de l'Église. Et ainsi l'invocation du nom de Jésus, faite d'un cœur intègre, est une voie vers l'unité chrétienne. Elle nous aide aussi à rejoindre en Jésus les fidèles défunts. A Marthe qui affirmait sa foi en la résurrection future, Jésus répondait : « *Je suis* la résurrection et la vie » (Jn., XI, 25). C'est-à-dire que la résurrection des morts est autre chose qu'un événement futur ; que la personne du Christ ressuscité est déjà la résurrection et la vie de tous les rachetés ; et qu'au lieu de chercher, soit dans la prière, soit par la mémoire ou l'imagination, à établir un contact spirituel direct entre nos défunts et nous-mêmes, c'est en Jésus, où se trouve maintenant leur vraie vie, que nous devrions nous efforcer de les atteindre, liant à leurs propres noms le nom de Jésus. Ces morts, dont la vie est cachée dans le Christ, constituent l'Église céleste, la partie la plus nombreuse de l'Église éternelle et totale. Dans le nom de Jésus nous rejoignons les saints qui portent « son nom sur leur front » (*Apoc.*, XXII, 4), et les anges dont l'un dit à Marie : « Tu appelleras ton fils du nom de Jésus » (Lc., I, 31), et Marie elle-même ; puissions-nous, dans l'Esprit, désirer entendre et répéter le nom de Jésus comme Marie l'entendit et le répéta !

Le nom de Jésus peut devenir pour nous une sorte d'Eucharistie. De même que le mystère de la chambre haute résumait la vie et la mission du Seigneur, ainsi un certain usage « eucharistique » du nom de Jésus rassemble et unifie les aspects de ce nom jusqu'ici considérés. L'Eucharistie sacramentelle ne rentre pas dans les limites de notre thème. Mais notre âme est aussi une chambre haute où Jésus désire manger la pâque avec ses disciples et où la Cène du Seigneur peut être célébrée à n'importe quel moment d'une manière invisible. Dans cette Cène purement

spirituelle, le nom du Sauveur peut prendre la place du pain et du vin du sacrement. Nous pouvons faire du nom de Jésus une offrande d'action de grâces (et c'est là le sens originel du mot « eucharistie »), le support et la substance d'un sacrifice de louange rendu au Père. Dans cette offrande intérieure et invisible, nous présentons au Père, en prononçant le nom de Jésus, un Agneau immolé, une vie donnée, un corps brisé, un sang répandu. Le nom sacré, dans cet usage sacrificiel qui en est fait devient un moyen d'appliquer les fruits de l'oblation unique et parfaite du Golgotha. Il n'y a pas de Souper du Seigneur sans communion. Notre Eucharistie invisible implique ce que la tradition a appelé « communion spirituelle », c'est-à-dire l'acte de foi et de désir par lequel l'âme se nourrit du corps et du sang du Christ sans user des éléments visibles du pain et du vin. Loin de nous toute pensée de diminuer, de sous-estimer le sacrement de l'Eucharistie tel que l'Église le pratique et que nous ne saurions simplement identifier à la communion spirituelle. Mais nous croyons être dans la tradition authentique de l'Église en proclamant la réalité d'un accès constant, invisible, purement spirituel au corps et au sang du Christ, accès distinct d'une approche générale de sa personne, car il implique une relation spéciale entre nous-mêmes et le Sauveur considéré comme nourricier et nourriture des âmes. Or le nom de Jésus peut servir de forme, de support, d'expression à cet accès. Il peut nous être une nourriture spirituelle, une participation au Pain de Vie. « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain » (Jn., VI, 34). Dans ce nom, dans ce pain, nous nous unissons à tous les membres du Corps mystique du Christ, à tous ceux qui s'asseyent au banquet du Messie, nous qui « étant nombreux formons un seul pain et un seul corps » (*I Cor.*, X, 17). Et, puisque l'Eucharistie annonce « la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (*I Cor.*, XI, 26), puisqu'elle est une anticipation du royaume éternel, l'usage « eucharistique » du nom de Jésus possède aussi une signification « eschatologique » : il annonce la « fin » et le Second Avènement, il est une aspiration ardente, non seulement aux irruptions occasionnelles du Christ dans notre existence terrestre, mais à cette venue définitive du Christ jusqu'à nous, que sera le moment de notre mort. Il y a une certaine manière de prononcer le nom de

Jésus qui constitue une préparation à la mort, un bond de notre cœur au-delà de la barrière, un appel suprême au Fiancé « que, sans l'avoir vu, nous aimons » (*I Pierre*, I, 4). Dire « Jésus », c'est alors répéter le cri de l'Apocalypse : « Viens, Seigneur Jésus ! » (XXII, 20).

Quand nous lisons le livre des Actes, nous voyons quelle place centrale le nom de Jésus occupait dans le message et l'action des Apôtres. Par ceux-ci « le nom du Seigneur Jésus était glorifié » (*Actes*, XIX, 17); c'est en ce nom que les signes miraculeux étaient accomplis et que les vies étaient changées. Après la Pentecôte, les Apôtres devinrent capables d'annoncer le Nom « avec puissance ». Il y a là un usage « pentécostal » du nom de Jésus, usage qui n'est pas le monopole des Apôtres, mais qui demeure ouvert à tous les croyants. Seule la faiblesse de notre foi et de notre charité nous empêche de renouveler, au nom de Jésus, les fruits de la Pentecôte, de chasser les démons, d'imposer les mains aux malades et de les guérir. Ainsi continuent de faire les saints. L'Esprit écrit le nom de Jésus en lettres de feu dans le cœur de ses élus. Ce nom y est une flamme ardente. Mais il existe, entre le Saint-Esprit et l'invocation du nom de Jésus, un lien autre et plus intérieur que le ministère « pentécostal » du chrétien. En prononçant le nom du Sauveur, nous pouvons obtenir une certaine « expérience » (ce mot étant employé avec toutes les réserves qui s'imposent) de la relation entre le Fils et l'Esprit. Nous pouvons nous efforcer de coïncider avec la descente de la colombe sur Notre-Seigneur, unir notre cœur (pour autant qu'une créature se puisse unir à une activité divine) à l'éternel mouvement de l'Esprit vers Jésus. « Oh, si j'avais les ailes de la colombe ! » (*Ps.*, LV, 7), non seulement pour prendre l'envol loin des tristesses terrestres, mais pour me poser sur Celui qui est tout mon bien ! Oh, si je savais entendre la « voix de la tourterelle » (*Cant.*, II, 12) prononcer avec des « gémissements inénarrables » (*Rom.*, VIII, 26) le nom du Bien-Aimé ! Alors l'invocation du nom de Jésus serait une initiation au mystère du rapport d'amour entre le Christ et l'Esprit. Et, d'autre part, nous pourrions nous efforcer de coïncider (toujours toutes proportions gardées) avec l'attitude de Jésus envers l'Esprit-Saint. Conçu de l'Esprit, poussé par l'Esprit, Jésus a montré la plus humble

docilité envers le souffle du Père. Prononçant le nom de Jésus, unissons-nous (autant qu'il peut être donné à un homme) à l'entière remise que Jésus a faite de sa vie à ce souffle divin. Voyons aussi dans le nom de Jésus un foyer d'où l'Esprit rayonne, voyons en Jésus le point de départ d'où l'Esprit est envoyé aux hommes, la bouche d'où l'Esprit est insufflé sur nous. L'invocation du nom de Jésus, nous associant à ces divers moments — l'emplissement de Jésus par l'Esprit, l'envoi de l'Esprit aux hommes par Jésus, et aussi l'aspiration de Jésus vers le Père — nous fera croître dans la connaissance et l'intimité de celui que Paul appelle « l'Esprit du Fils » (*Gal.*, IV, 6).

Il y a le Fils. Et il y a le Père. Notre lecture de l'Évangile demeurera superficielle tant que nous y verrons seulement une vie et un message tournés vers les hommes. Le cœur de l'Évangile, le mystère de Jésus est le rapport entre le Père et le Fils unique. Prononcer le nom de Jésus, c'est prononcer la Parole qui « était au commencement » (Jn., I, 1), la Parole que le Père prononce de toute éternité. Le nom de Jésus, pourrions-nous dire (avec quelque anthropomorphisme aisément rectifiable), est la seule parole humaine que le Père prononce, tandis qu'il engendre le Fils et se donne à lui. Prononcer le nom de Jésus, c'est nous approcher du Père, c'est contempler l'amour et le don du Père se concentrant sur Jésus, c'est sentir (dans notre pauvre mesure) quelque chose de cet amour et nous y associer de loin, c'est entendre la voix du Père déclarant : « Tu es mon Fils bien-aimé » (Lc., III, 22) et dire humblement « Oui » à cette déclaration. Prononcer le nom de Jésus, c'est, d'autre part, entrer autant que le peut une créature, dans la conscience filiale du Christ. C'est, après avoir trouvé dans le mot « Jésus » le tendre appel du Père : « Mon Fils ! », y trouver aussi la tendre réponse du Fils : « Mon Père ! » C'est reconnaître en Jésus l'expression parfaite du Père, nous unir à l'éternelle orientation du Fils vers le Père, à l'offrande totale du Fils à son Père. Prononcer le nom de Jésus, c'est (s'il est permis de parler ainsi) joindre de quelque manière le Fils au Père et entrevoir quelque reflet du mystère de leur unité. C'est trouver le meilleur accès au cœur du Père.

Nous avons considéré divers aspects de l'invocation du nom de Jésus. Nous les avons disposés selon une sorte d'échelle

ascendante, peut-être pédagogiquement utile, mais artificielle, car, en fait, ces degrés se mêlent et Dieu « ne donne pas l'Esprit avec mesure » (JN., III, 34). A tel ou tel stage de la pratique de l'invocation du nom de Jésus, il peut être bon, nécessaire même, de se concentrer sur un aspect particulier du nom divin. Mais un moment vient où une telle particularisation devient pesante, difficile, parfois même impossible. La considération et l'invocation du nom de Jésus deviennent alors globales. Toutes les implications du nom nous deviennent simultanément, quoique confusément, présentes. Nous disons « Jésus », et nous nous reposons dans une plénitude, une totalité qu'il ne nous est plus possible de disjoindre. Le nom de Jésus devient alors porteur du Christ total. Il nous introduit dans la Présence totale. En celle-ci se trouvent données toutes les réalités vers lesquelles le Nom nous a été un moyen d'approche : le salut et le pardon, l'Incarnation et la Transfiguration, l'Église et l'Eucharistie, l'Esprit et le Père. Toutes choses nous apparaissent alors comme « réunies en Christ » (*Éph.*, I, 10). La Présence totale est tout. Sans elle le Nom n'est rien. Qui a atteint la Présence n'a plus besoin du Nom. Le Nom n'est que le support de la Présence, et, au terme de la route, nous devons devenir libres du Nom lui-même, libres de tout, sauf de Jésus, du contact vivant et indicible avec sa Personne. Le rayon de lumière rassemble les couleurs diverses que le prisme disperse. Ainsi le « Nom total », signe et porteur de la Présence totale, agit comme une lentille qui reçoit et concentre la blanche lumière de Jésus. Cette lentille — le Nom de Celui qui est la lumière du monde — nous aide à allumer le feu dont il a été dit : « Je suis venu mettre le feu sur la terre » (LC., XII, 49). Si nous nous attachons au nom de Jésus, nous recevrons la bénédiction spéciale que l'Écriture promet : « Sois-moi miséricordieux, comme tu es accoutumé de l'être à ceux qui aiment ton nom » (*Ps.* CXIX, 132). Et puisse le Seigneur, veuille le Seigneur dire de nous ce qu'Il disait de Saul : « Il m'est un vase choisi pour porter mon nom » (*Actes*, IX, 15).

Jérusalem, 1951. UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — La petite minorité de catholiques en Bulgarie (57.000 — dont 7.000 de rite byzantin — sur une population de 7 1/2 millions) n'échappe même pas aux dures épreuves de la persécution qui continue à sévir dans les États de l'Europe orientale. Le procès de 36 « traîtres » (dont 23 prêtres et une religieuse) qui a eu lieu au début d'octobre dernier s'est terminé par la condamnation à mort de Mgr Eugène Bossilkov, évêque latin de Nicopoli, ainsi que de trois prêtres (dont le recteur du séminaire gréco-catholique, le P. Kamen Višev Yonkov). On s'attend à ce que l'ordinaire des gréco-catholiques, Mgr Cyrille Kurteff, déjà arrêté, soit également bientôt l'objet d'une condamnation. Le vicaire apostolique de Sofia et Plovdiv, Mgr Jean Romanov, ayant à son tour été arrêté, il se fait que toute la hiérarchie catholique de Bulgarie est « mise hors d'état de nuire ». Au mois d'août, on a appris l'arrestation du comité de rédaction du journal catholique bulgare *Istina*, interdit depuis plusieurs années déjà.

La revue *Het Christelijke Oosten en Hereniging* publie dans son numéro d'octobre le texte (en français) du discours prononcé par S. Ém. le Cardinal Tisserant à l'université de Nimègue le 8 juillet, à l'occasion du jubilé de l'Apostolaat der Hereniging aux Pays-Bas. Ce discours, intitulé *La tragique histoire des chrétientés orientales*, peut se résumer par sa péroraison :

« Multiples causes de division dès l'origine, en raison de l'insuffisante fusion des populations, qui tendaient à se séparer dès que la puissance civile s'affaiblissait ; discussions théologiques portées trop facilement sur la place publique ; réduction à une condition civile inférieure dans des États non chrétiens à constitution théocratique ; déchets occasionnés par les vexations, les persécutions et les guerres. Lorsqu'on étudie avec quelque détail l'histoire des chrétientés orientales, on ne s'étonne pas de les voir si réduites :

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

on s'émerveille plutôt de ce qu'elles existent encore. Que de courage il a fallu à toute une lignée de chrétiens pour défendre, comme ils l'ont fait, le trésor de la foi ancestrale ».

Le même numéro contient un discours du prof. C. A. BOUMAN intitulé *La séparation et la réunion dans la perspective de l'Histoire* (p. 93-104) et prononcé à l'occasion du même jubilé.

L'INDE commémore fin 1952 l'ARRIVÉE DE L'APÔTRE THOMAS dans ce pays. Des recherches ont été entreprises pour découvrir la dernière des sept églises fondées par lui au MALABAR, il y a 1900 ans [1]. Un rassemblement catholique se tiendra en décembre prochain à Ernakulam. S. Ém. le Cardinal GILROY de Sydney présidera les festivités [2].

En décembre 1951 s'est ouvert à l'université catholique de FORDHAM à New York un CENTRE RUSSE d'étude et d'apostolat en vue de répandre la connaissance des problèmes russes. Cent cinquante étudiants en suivent déjà les cours et l'on espère, à l'avenir, pouvoir également en organiser de pareils en d'autres villes.

Église russe en URSS. — En octobre dernier, lors du 19e congrès du Parti en URSS, l'INFLUENCE DE LA RELIGION SUR LA JEUNESSE a été mentionnée au nombre des « phénomènes malsains se manifestant dans la vie et le fonctionnement des organisations du Parti » [3]. Ainsi que l'a annoncé le vice-président de la commission de contrôle du Parti, M. Matfej ŠKIRIATOV, le mardi 14 octobre, jour de la clôture du Congrès, il a été décidé d'établir des représentants dans les districts et dans les subdivisions des districts des républiques soviétiques, indépendam-

1. Cfr *SŒPI*, 31 oct.

2. Sur les Syriens catholiques du Malabar cfr *DC*, 15 juin, col. 751-756. Les catholiques syro-malabarais sont au nombre de plus d'un million. Les quatre diocèses de cette chrétienté compte 705 prêtres. Les catholiques syro-malankariens, la nouvelle chrétienté catholique syrienne venue du jacobitisme il y a 20 ans (Mgr IVANOS, siège à Trivandrum), sont au nombre de 80.000 fidèles, avec deux évêques et 180 prêtres.

3. Nikolaj MICHAJLOV, secrétaire général des komsomols, s'est exprimé comme suit à cette occasion : « Dans certaines entreprises il y a eu des cas de violation de la discipline ouvrière par de jeunes travailleurs tombés sous l'influence de la religion ».

ment des autorités locales, afin de renforcer l'autorité du Parti et d'intensifier la répression des diverses infractions à ses règlements. Cette mesure vise également le genre de « défection » que nous venons de signaler.

Elle confirme aussi diverses remarques à ce propos que contient la presse soviétique de cette année. L'article de P. F. KOLONICKIJ sur *La morale communiste et la morale religieuse* que nous avons signalé en son temps [1], a été édité à Moscou en juillet dernier sous forme d'une brochure de 32 pages, tirée à 170.000 exemplaires. On y reconnaît que le prestige de l'Église orthodoxe a grandi et on attribue cela aux relations loyales qu'elle entretient avec le régime socialiste. Mais la religion elle-même, précise-t-on, demeure une idéologie réactionnaire ; il n'est pas permis à un communiste de changer d'opinion à ce sujet.

La *Komsomolskaja Pravda*, organe de la jeunesse soviétique, répondant au point de savoir quelle est l'attitude à adopter envers la survivance des coutumes religieuses, écrit dans son numéro du 4 juillet :

> Le parti communiste a toujours lutté et continue à lutter contre toutes les religions... La lutte contre les préjugés religieux constitue un élément essentiel de l'éducation communiste. Le statut du Komsomol exige de tout membre de la jeunesse communiste une lutte active contre les préjugés religieux. Un komsomolec est un combattant actif et résolu de la religion. Une attitude conciliante à l'égard de la religion, une participation, même passive, à des cultes religieux, tout cela est incompatible avec la dignité de membre de la jeunesse communiste.

Il ne faut d'ailleurs pas se faire trop d'illusions sur l'influence de la religion chez les jeunes, qui reçoivent leur première formation en plein climat matérialiste et athée. Telle est également l'impression du pasteur danois JOHANSEN, qui assista à la conférence pour la Paix en mai dernier : « Les jeunes gens ne

1. Chronique, 1952, p. 56. Un long extrait en est traduit dans *DC*, 7-21 sept., col. 1136-1144. Ce double numéro de la *Documentation*, où on trouvera encore d'autres textes, est entièrement consacré à la doctrine, aux méthodes et aux faits de l'action antireligieuse d'aujourd'hui en différents pays.

sourient pas au passage d'un prêtre ; ils le laissent simplement passer. Mais les gens âgés saluent encore les prêtres avec vénération »[1]. Le pasteur a visité Kiev et signale que cette ville d'environ 1.500.000 habitants, compte 31 églises. Cette proportion dépasse Moscou, ville de 5.500.000 habitants avec 55 églises orthodoxes et une vingtaine d'autres lieux du culte. Par contre, la participation aux cultes est plus faible à Kiev. La partie supérieure de la Laure des Grottes (Pečerskaja) appartient encore à l'État : « J'y vis deux affiches antireligieuses représentant l'origine du monde et de l'humanité. Dans la partie inférieure, qui appartient encore à l'Église, se trouvent des catacombes du genre de celles de Rome ». Le monastère compte 89 moines [2].

A Moscou, on a projeté un film documentaire sur le Congrès des Églises organisé en mai dernier à la Laure de la Sainte-Trinité et Saint-Serge « pour la défense de la paix ». On peut ainsi assister aux séances de travail du Congrès et à des offices religieux.

Le RAPPORT de ce Congrès a été édité en français par les Éditions du Patriarcat de Moscou [3]. On y trouve la liste et aussi des photographies des orateurs dont quelques-uns déclaraient parler au nom de l'Église catholique. Quoi qu'il en soit de la légitimité de cette représentation, elle a peut-être contribué à l'absence totale de toute invective à l'adresse du « Vatican » comme c'était généralement le cas, il y a peu de temps encore, en de pareilles occasions. De semblables attaques se retrouvent, par exemple, dans un autre volume édité récemment par le Patriarcat de Moscou et qui contient des discours et articles du Métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna depuis 1949 [4].

Dans le *Journal* du Patriarcat nº 7 (juillet), le métropolite Nicolas décrit son SÉJOUR EN BULGARIE du 20 mai au 6 juin de cette année (p. 32-46).

1. Cfr *SŒPI*, 10 oct.

2. A ce propos signalons un livre qui vient de paraître : M.-J. ROUËT DE JOURNEL, S. J., *Monachisme et Monastères russes*, Paris, Payot, 1952, 218 p.

3. *Conférence de toutes les Églises et Associations religieuses de l'URSS pour la défense de la paix dans le monde. Zagorsk Troïtse-Serguiéva Lavra* 9-12 mai 1952 *(Documents)*, Éditions du Patriarcat de Moscou, 1952, 320 p. Cfr aussi *ŽMP*, 1952, nº 6 (juin).

4. Sous le titre *Défendons la Paix! Discours et Articles* (1949-1952), 128 p.

Émigration. — L'exarchat russe à Paris, qui dépend du Patriarcat œcuménique, a élu au cours de son assemblée éparchiale d'octobre, deux nouveaux évêques-vicaires : l'archimandrite GEORGES (Tarasov) de Bruxelles et l'archimandrite MÉTHODE (Culman) d'Angers. Au cours de la même assemblée, il fut décidé de désigner dorénavant la juridiction dépendant actuellement de Constantinople sous le titre d'« Exarchat russe *provisoire* »[1].

Dans le *Messager* de cette juridiction, nº 5 (août-sept.) 1952, le P. A. SCHMEMANN se livre à la critique d'une brochure du protoprêtre M. POLSKIJ (juridiction synodale) intitulée *Esquisse de la position de l'Exarchat russe de la juridiction œcuménique* (Jordanville, N. Y., 1952, 31 p.), en soulignant la structure provisoire de toute forme de vie ecclésiastique dans l'émigration.

Il ne semble pas que l'ASSEMBLÉE d'octobre ait abordé la question du Nouveau Style (du calendrier), comme cela avait été annoncé précédemment [2]. Sans doute n'a-t-on pas voulu accentuer davantage les divergences déjà existantes.

Le 17 septembre, les évêques de la juridiction synodale en Europe (les archevêques JEAN et ALEXANDRE et les évêques NATHANAËL et LEONTIJ) ont lancé un appel à l'unité entre les groupements de l'Église russe de l'émigration, stigmatisant l'état actuel de division comme étant un facteur de faiblesse et de scandale : « Mettons un terme aux jugements réciproques et à la recherche de l'injustice chez autrui et unissons toutes nos forces pour le rétablissement de la paix ecclésiastique et d'un unique groupement de l'Église russe orthodoxe de l'émigration »[3]. L'entente semble devenir de plus en plus difficile à réaliser, malgré les efforts des bonnes volontés de part et d'autre. De nombreux chrétiens russes ne sont pas les seuls à s'attrister et à s'impatienter de cet état de choses [4].

Les 28 et 29 octobre s'est tenue à BIÈVRES (près de Paris) la conférence de l'ASSOCIATION RUSSE DES ÉTUDIANTS CHRÉTIENS,

1. Cfr *RM*, 8 oct. ; *CV*, oct-nov., 1952.
2. Chronique, 1952, p. 278 ; *RM*, 29 août.
3. Ce qui n'empêche pas *Pravoslavnaja Rus* (1/14 oct., p. 3), organe de la même juridiction aux É.-U., de trouver à redire même à cette lettre.
4. Cfr Chronique, 1952, p. 169.

réunissant cette fois pas moins de 120 participants. Le thème de la conférence — la tâche missionnaire de l'Église — n'y fut sans doute pas pour peu de chose. Le prof. P. KOVALEVSKY a démontré à l'exemple de l'Église russe que l'opinion si répandue, même parmi les orthodoxes, qui dit que « l'orthodoxie s'isole, ne cherche pas à apporter la lumière au monde, et ne sait pas ce qu'est le travail missionnaire » est erronée. D'autres aspects du thème ont été traités par les Pères A. KNJAZEV et E. MELIA. Le prof. L. ZANDER a parlé de la Conférence de Lund. M. ALAIN, qui donne des causeries à la radio française sur la liturgie de l'Église orthodoxe, a exposé l'intérêt qu'il rencontre dans ce travail [1].

Arménie soviétique. — La « Société des Études politiques et scientifiques d'URSS », organisme qui, comme on le sait, remplace la défunte « Union des Sans-Dieu militants » déploie également une grande ACTIVITÉ ANTIRELIGIEUSE en Arménie soviétique. La presse de Moscou à annoncé la construction et l'inauguration à Érivan, capitale du pays, d'un immense planétarium où se donnent régulièrement des conférences « scientifiques ». Elles sont, en fait, antireligieuses et expliquent l'astronomie et l'évolution de l'univers selon une conception matérialiste du monde [2]. Le nouvel archevêque du patriarcat arménien grégorien de Jérusalem, Mgr DERDERIAN, qui s'est rendu il y a quelque temps en Arménie soviétique, a signalé que dans la capitale (500.000 habitants) trois églises seulement sont ouvertes au culte. Les membres du clergé sont, pour la plupart, âgés et quasi irremplaçables en raison du nombre restreint de jeunes gens auxquels on autorise l'accès aux études ecclésiastiques. Il a aussi fait observer que la jeunesse témoigne peu d'intérêt envers la religion [3].

The Star of the East (publication de l'Église syrienne de l'Inde, et organe du *Fellowship* de saint Thomas et saint Paul ayant pour but l'union entre les Églises orientales) consacre un numéro

1. Cfr *RM*, 31 oct., p. 4.
2. Cfr *CIP*, 20 sept.
3. Cfr *LC*, 1951, 7 oct.

double (juillet 1952) tout spécialement à l'Église arménienne et à son histoire.

Athos. — Le programme de RÉORGANISATION de la Sainte-Montagne [1] ne demeure pas lettre morte. L'érection d'une ÉCOLE *Athonias* comprenant des sections d'enseignement de la peinture, de la sculpture, de la musique et de la broderie avait été décidée. Ses statuts ont été soumis le 23 septembre par la Kinotis (assemblée de représentants des vingt monastères) de l'Athos à l'approbation du Saint-Synode du Patriarcat œcuménique. Moyennant quelques modifications, celui-ci les a approuvés. L'archimandrite NATHANAËL de Lavra a été désigné en qualité de recteur de l'école [2]. De même, le patriarche œcuménique se montre désireux de voir fonder, en Australie, un MÉTOCHION (procure) hagioritique en vue de secourir matériellement les monastères de l'Athos [3]. Le patriarche à demandé « qu'on lui fasse connaître les personnes qui pourraient entreprendre cette nouvelle œuvre apostolique » [4].

Au cours du printemps et de l'été, les PÈLERINS ont afflué vers la Sainte-Montagne : entre autres, de nombreux professeurs d'écoles moyennes s'y sont rendus avec leurs élèves.

Le désir de voir insuffler une vie nouvelle au monachisme athonite ressort de la phrase suivante de *Agios Pavlos :* « La Sainte-Montagne vit chronologiquement en 1952, mais de fait elle vit aux temps de l'hellénisme médiéval, si l'on a égard à ses formes de vie sociale et religieuse » [5].

1. Cfr Chronique 1952, p. 58.
2. Cfr *AA*, nº 66, 27 sept.
3. Cfr Chronique, 1952, p. 59.
4. Cfr *Agios Pavlos o Xiropotamitis*, mai-juin. L'école sera provisoirement hébergée à Karyès, dans le bâtiment de la Skite de Saint-André. *Agios Pavlos* de juillet-août donne quelques détails du nouveau règlement.
5. *Ibid.*, p. 382. Cfr aussi l'article du P. Basil KRIVOCHEINE dans *The Christian East*, automne 1952, *Mount Athos in the spiritual life of the Orthodox Church*, p. 35-50. Des 10.000 moines d'autrefois il n'en reste que 2.000, qui sont tous âgés : « Le Mont Athos passe à présent par une crise aiguë et dangereuse dont l'issue est incertaine ». L'A. énumère les différentes causes, intérieures et extérieures (politiques), de la situation actuelle, qui pourtant ne le fait point désespérer.

États-Unis. — Suivant les dernières statistiques [1], il y a actuellement 35 évêques orthodoxes aux É.-U. L'archevêque grec MICHEL de New-York a 7 prélats sous sa juridiction dont 5 Grecs, un Ukrainien et un Russe carpathique. Les trois groupes russes ont 21 évêques : la juridiction métropolitaine 9, la juridiction synodale 9 et la juridiction patriarcale (Moscou) 3. Les Serbes, de même que les Syriens, ont deux évêques. Les Albanais et les Bulgares en ont chacun un.

Les trois groupes russes comptent ensemble 318 communautés dont 212 relèvent de la juridiction métropolitaine, 54 du synode des Évêques et 52 du Patriarcat de Moscou.

L'archevêque grec a sous sa juridiction 391 paroisses : 303 grecques, 54 carpatho-russes et 34 ukrainiennes. Le XIe CONGRÈS clérico-laïque de cette Église aux États-Unis (qui possède un pouvoir législatif pour les deux Amériques) s'est tenu à Los Angeles du 28 septembre au 4 octobre. A cette occasion, l'archevêque a consacré une nouvelle église Sainte-Sophie dans cette ville [2].

Grèce. — La convention en vertu de laquelle l'Église cède les 4/5 de ses biens aux paysans pauvres a été signée le 18 septembre par l'archevêque d'Athènes et les représentants du gouvernement [3]. Comme contrepartie, l'Église reçoit 15 milliards en espèces, payables en deux tranches, et 80 milliards en terrains à bâtir et en immeubles dans les villes. Cela correspond à environ un tiers de la valeur des biens cédés. En matière d'expropriation, c'est la première fois — ainsi que l'a relevé Mgr SPYRIDON dans un discours du 22 septembre au Saint-Synode — que le gouvernement agit en accord avec l'Église. Rappelons toutefois que l'Église souhaitait recevoir la moitié de la valeur des biens cédés.

Au cours de cette année, nous avons signalé les difficultés qui

1. Selon la liste publiée dans *Parishes and Clergy of the Orthodox and other Eastern Churches in North America*, par le Rév. Lawriston L. SCAIFE, évêque anglican à Buffalo, N. Y. (cfr le *New Missionary Review*, No 2, automne 1952, édité par le Dr. S. BOLSHAKOFF).

2. Cfr *The Orthodox Observer*, octobre.

3. Cfr Chronique 1952, p. 173.

ont surgi au sein de l'Église grecque à propos de la participation au Mouvement œcuménique. Elles ont abouti au résultat que l'on connaît : l'absence à Lund de la délégation grecque, qui pourtant avait déjà été désignée. Dans son discours d'ouverture à Lund, l'archevêque suédois BRILIOTH signala qu'au dernier moment les évêques de la délégation grecque l'avaient informé de ce que « des affaires urgentes dans leurs diocèses » les empêchaient de quitter la Grèce et qu'il venait également d'être informé par le professeur KARMIRIS que celui-ci était alors dans l'impossibilité d'assister à la conférence. « En présence de ces faits, les autres délégués, les professeurs ALIVISATOS et JOANNIDIS ont estimé qu'ils ne pouvaient prendre sur eux seuls la responsabilité de représenter l'Église de Grèce ».

Ce communiqué ne reflète pas la tension et le conflit existant et que nous connaissons [1]. La presse œcuménique eût peut-être mieux fait d'en informer le public. Cela aurait épargné des surprises désagréables à Lund. Le fait est que le prof. Karmiris s'était déjà récusé dès sa nomination dans la commission *ad hoc*. Le métropolite PANTÉLÉIMON de Salonique a également refusé de se rendre à Lund. Enfin le Saint-Synode a estimé opportun de consulter l'École théologique de l'Université d'Athènes à propos de l'attitude à prendre envers les assemblées œcuméniques : six professeurs se sont prononcés contre la participation et pour l'envoi de professeurs de théologie en qualité de simples observateurs ; quatre étaient partisans de la participation [2]. Après une conférence de deux heures avec le prof. Alivisatos, l'archevêque d'Athènes a écrit au secrétariat du Conseil œcuménique pour l'aviser de ce que l'Église de Grèce ne serait pas représentée à Lund par des évêques, mais qu'elle y enverrait en tant qu'observateurs les professeurs Alivisatos et Joannidis [3]. Ceux-ci se sont ensuite également abstenus pour les raisons indiquées ci-dessus.

Lors de la première réunion de la nouvelle session du Saint-Synode fin septembre, Mgr SPYRIDON s'est longuement étendu sur

1. Cfr Chronique 1952, p. 175 et ss.
2. Furent *pour :* les professeurs ALIVISATOS, VELLAS, BONNIS et KONIDARIS ; *contre :* KARMIRIS, LOUVARIS, TREMBELAS, PHILIPPIDIS, BRATSIOTIS et PHYTRAKIS (cfr *Enoria*, 15 août, p. 180).
3. *Ibid.*

les assemblées œcuméniques. Il a exprimé le regret que le patriarcat œcuménique ait envoyé à Lund le métropolite ATHÉNAGORE en tant que représentant. D'autre part le patriarche œcuménique s'est plaint auprès du Saint-Synode de l'Église de Grèce de ce que celle-ci n'ait aucunement pris part à la conférence [1]. Mgr Spyridon a cependant recommandé à tous les évêques d'étudier la question de la participation au Mouvement œcuménique, de façon à ce que l'ensemble de la hiérarchie, seule compétente en la matière, puisse prendre une décision [2].

La question des VIEUX-CALENDRISTES (paléoïmérologites) est loin d'être résolue. L'Église officielle de Grèce a dû entreprendre des négociations avec le parti schismatique qui compterait déjà 10 évêques [3]. Mais les pourparlers ont été rompus, ces évêques jugeant insuffisantes les concessions proposées par l'Église de Grèce. L'archevêque d'Athènes a encore répété que la liberté que l'on concéderait ne serait que limitée [4].

La confraternité des professeurs de religion *Zoï* a présenté au Saint-Synode un rapport sur son activité. Au cours de l'année scolaire 1951/52, la confraternité a patronné 1.705 écoles catéchétiques en Grèce et en Chypre. Elles comportent 136.753 élèves. Zoï dispose de deux écoles pour la formation des catéchistes, une pour les hommes et une pour les femmes [5].

1. Cfr *Katholiki*, 24 oct.

2. Cfr *Ekklisia*, 1 oct. *Enoria* du 15 sept. contient une lettre du prof. G. Konidaris expliquant son attitude et faisant remarquer que l'Église de Grèce, après avoir accepté d'être membre du Conseil œcuménique, ne peut plus se contenter du simple rôle d'observateur ; ce qui justifie le refus du prof. Alivisatos d'aller à Lund en cette qualité. — Le N° du 5 octobre publie une mise au point de la part du prof. P. I. Bratsiotis. Cfr aussi G. I. KONIDARIS, *La position de l'Église catholique orthodoxe dans le « Conseil des Églises »*, dans *Theologia* 23 (1952), p. 424-439.

3. Cfr *Enoria*, 15 sept.

4. Cfr *Katholiki*, 24 oct.

5. Cfr *E*, 1 oct. L'article ci-dessus mentionné du P. Basile KRIVOŠEIN sur l'Athos (p. 389 en note) contient un passage qui montre comment l'« action orthodoxe » moderne ne va pas sans poser certains problèmes. La grande majorité des théologiens orthodoxes modernes ignorent complètement la tradition athonite, écrit l'A. en ajoutant ce qui suit : « Ils ne prennent même pas un intérêt théorique au mysticisme orthodoxe, tel qu'on le rencontre maintenant souvent chez plusieurs savants occidentaux. Ils ignorent même les noms de nos grands mystiques, vénérés comme des saints par l'Église orthodoxe. Hélas, presque la même chose doit

Inde. — L'Église syrienne orthodoxe Mar Thoma de Malabar a adopté officiellement le CALENDRIER GRÉGORIEN. Les deux autres branches de l'Église syrienne de l'Inde — la jacobite et l'orthodoxe — envisagent une mesure analogue. Selon *SŒPI*, nº 35, les Églises syriennes paraissent vouloir renoncer à une tradition séculaire pour faire preuve de leur désir de favoriser l'unité œcuménique dans toutes les matières où la doctrine de l'Église n'est pas en jeu.

Roumanie. — L'Église orthodoxe de Roumanie se montre à l'heure actuelle peu disposée à suivre les directives de l'État [1]. Ceci explique certaines mesures restrictives édictées par le gouvernement. Une taxe de 200 à 400 lei a été imposée pour les baptêmes et les mariages. A Bucarest, le gouvernement roumain a organisé une grande exposition antireligieuse et antichrétienne en vue de contrecarrer le mouvement d'adhésion du peuple à l'Église orthodoxe [2]. Les fêtes de la Circoncision, l'Ascension, le lundi de Pentecôte et la Saint-Pierre-et-Paul ont été décrétées jours ouvrables [3].

être dite de certains mouvements modernes chrétiens en Grèce et aussi, je crois, dans d'autres pays orthodoxes. Je fais allusion à des mouvements comme *Zoï*, *Aktines* et autres, qui concentrent leur attention sur le travail missionnaire, la prédication et la vie active en général. Aucun doute qu'ils ont fait de la bonne et méritoire besogne dans ce domaine. Mais leur attitude réservée (aloofness) envers la tradition spirituelle orthodoxe, la prière mentale et la vie contemplative en général, donne à tous ces mouvements une allure superficielle qui laisse plusieurs de leurs jeunes et sincères membres spirituellement insatisfaits ». Après avoir donné un exemple de quelqu'un qui s'est plaint à lui du « vide spirituel » éprouvé au milieu de toutes ces activités, l'A. conclut : « Assurément, un contact plus étroit entre les mouvements modernes chrétiens et la tradition spirituelle de l'Église orthodoxe serait d'un très grand secours pour ces mouvements dans leur effort de restaurer la confession et la direction spirituelle parmi les laïcs » (p. 49). Texte russe dans *V*, oct., p. 5-23.

1. Cfr aussi Chronique 1952, pp. 288-289. On peut évaluer à une quinzaine les archevêques et évêques orthodoxes roumains qui d'une façon ou d'autre ont été écartés de leur siège épiscopal. Mgr Parthène CIOPRION, évêque de l'armée roumaine, fut obligé de démissionner et avec lui un assez grand nombre d'aumôniers militaires.

2. Cfr *E*, 1 sept.

3. *Ibid.*, 1 oct. On y ajoute la fête de l'Immaculée Conception, ce qui doit avoir rapport aux Roumains catholiques.

Relations interorthodoxes.

Le PROJET D'UN PROSYNODE PAN-ORTHODOXE — dont il fut fréquemment question depuis deux ans, mais qu'en raison des circonstances le patriarcat œcuménique jugea devoir différer [1] — reprend son actualité : le patriarche Athénagore de Constantinople a adressé, le 25 septembre, une nouvelle lettre à toutes les Églises autocéphales. Il les invite à lui faire connaître les modifications à apporter au programme du futur prosynode, programme établi déjà en 1930 par la commission interorthodoxe réunie alors à l'Athos [2].

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le KATHOLIKENTAG qui a eu lieu à Berlin en août dernier, a été marqué de quelques faits et gestes d'une valeur œcuménique incontestable. L'archevêque de Munich, Mgr WENDEL, fut pendant la durée du congrès l'hôte de l'évêque luthérien, le Dr. DIBELIUS, président de l'Église évangélique allemande. Lors de l'ouverture du congrés, un représentant officiel de l'Église évangélique, le Dr. KREYSSIG, a prononcé une allocution très applaudie dans laquelle il souligna la nécessité de l'unité entre tous les chrétiens [3]. Comme un symbole de cette unité et un signe de bonne volonté entre les chrétiens divisés, se dressait, dans le stade olympique, à la cérémonie de clôture, la même grande croix au-dessous de laquelle les protestants avaient clôturé, l'an dernier, leur Kirchentag. Les autorités de l'Est ayant prohibé l'usage de divers terrains pour les réunions en plein air, quelques grandes églises protestantes de Berlin — dont entre autres la *Mariakirche*, l'église de l'évêque luthérien de Berlin — furent mises à la disposition des congressistes pour certains de leurs meetings. Longtemps à l'avance, un appel avait été adressé par le Dr. Dibelius, en vue d'assurer le logement des pèlerins. De nombreuses familles pro-

1. Cfr Chronique 1952, p. 70.
2. Cfr *AA*, 11 oct. Pour le programme de 1930, cfr Hiéromoine PIERRE, *La Conférence interorthodoxe de Vatopédi*, dans *Irénikon* VIII (1931), pp. 97-107.
3. Rapport détaillé du Congrès dans *HK*, septembre.

testantes y répondirent. Au nombre des discours, notons celui du Dr. Grosche (Cologne) traitant de l'attitude de l'Église catholique envers le Mouvement œcuménique et la Conférence de Lund qui, à ce même moment, tenait ses assises. Le télégramme suivant lui fut adressé :

« Le Congrès catholique de Berlin salue les chrétiens réunis à Lund. Puisse la troisième conférence mondiale de Foi et Constitution conduire la chrétienté plus près du but que le Seigneur avait tant à cœur. Que tous ceux qui croient en Lui soient unis en une unité parfaite. Unis à vous dans cet esprit par la prière ».

Nous souhaitons ici la bienvenue au périodique *Catholica* [1]. Créé en 1932 déjà par le Dr. Grosche, sa publication dut être interrompue en 1939. Il paraîtra dorénavant en deux fascicules par an sous forme d'un *Jahrbuch*. Tous ceux qui se souviennent des substantiels fascicules des huit premières années se réjouiront de cette reprise de publication. Signalons dans ce premier numéro deux articles d'une portée directement œcuménique : Johannes Pinsk, *Nach dem neuen Mariendogma* (p. 3-13) ; Robert Grosche *Die Enzyklika « Humani generis »* (p. 38-48).

Une lettre du cardinal Schuster dénonce le « péril protestant dans l'archevêché de Milan ». Le cardinal y combat une propagande qu'il considère comme déloyale et qui sème « la discorde dans les familles, la désunion dans le pays et la division dans une nation catholique [2] ».

D'autre part, le *Conseil fédéral des Églises évangéliques d'Italie* a publié une déclaration spécifiant que les autorités civiles et la police agissent envers les minorités religieuses contrairement aux principes de liberté religieuse inscrits dans la Constitution [3].

Dans ses numéros de septembre *La Civiltà Cattolica* publie deux articles relatifs à ces questions : S. Lener, *Equivoci e pregiudizi sull' uguaglianza in materia di religione* (6 sept., p. 467-79) ; Id., *Religione cattolica e culti acattolici nella Costituzione* (20 sept., p. 580-97).

1. Administration : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen. DM. 4.50 par fascicule.
2. Cfr *L'Osservatore Romano*, 15 oct.
3. Cfr *SŒPI*, 24 oct.

Notons dans *Église Vivante* 1952, n° 3 (Louvain) : A. NYMAN, *Réflexions sur le développement de la pensée missionnaire protestante* (p. 346-353) ; F. KUYLAARS, *La missiologie protestante en Allemagne* (une note bibliographique, p. 357-359).

Orthodoxes. — Nous avons déjà mentionné ci-dessus (p. 389) l'article instructif du P. Basile KRIVOŠEIN sur le rôle spirituel du Mont Athos, dans *The Christian East*, automne 1952. L'A. note qu'entre le XIIIe et le XVe siècle, durant une période féconde en désastres pour la Sainte-Montagne, (notamment les invasions des croisés) une attitude anti-romaine « qui a depuis été un trait caractéristique de ses moines » s'est développée sur l'Athos. Dès ses débuts, l'ancien Athos fut cependant très « œcuménique » d'esprit (p. 37). Il possédait même un monastère latin, Santa Maria d'Amalfi. Le P. Krivošein rappelle aussi que les statuts de Lavra, élaborés par saint Athanase, portent des traces de la règle de saint Benoît [1]. « Cette idée œcuménique et supranationale du Mont Athos, en tant que centre du monachisme orthodoxe, peut être regardée comme le legs de saint Athanase aux futures générations des moines de l'Athos ».

Signalons encore dans le même numéro de *Christian East:* Peter HAMMOND, *The liturgical Movement and Eastern Christendom*, p. 50-56.

Au début de septembre, des JOURNÉES D'ÉTUDES orientales se sont tenues au prieuré de CHEVETOGNE. Cette année, leur thème portait sur la formation sacerdotale et pastorale. Des conférenciers orthodoxes ont exposé les us et coutumes de la pratique ecclésiastique orientale en Russie, en Grèce et dans l'émigration.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le RAPPORT sur les relations interconfessionnelles en Angleterre (*Church Relations*, 1950) a fait l'objet d'un examen à la Convocation, réunie à Westminster en octobre. Après une longue discussion, la Chambre haute a décidé d'admettre ce rapport et d'en recommander

1. L'A. renvoie ici à H. G. BECK, *Die Benediktiner Regel auf dem Athos*, dans *Byz. Zeitschrift* 44 (1951), pp. 21-24.

l'étude ; l'archevêque a été invité à nommer un comité mixte des deux chambres pour en analyser les implications, en consultation éventuelle avec un comité parallèle de la convocation d'York. On envisagera la possibilité d'engager des conversations *in concreto* avec certaines Églises libres, en particulier avec les méthodistes qui, en juillet dernier, ont adopté un rapport sur cette question [1].

L'archevêque anglican témoigna sa satisfaction de ce que le climat actuel rendait possible la discussion de l'éventualité pour les Églises libres d'adhérer au système épiscopal. Les anglicans considèrent la tradition épiscopale comme une nécessité pour l'unité de la chrétienté. L'archevêque est personnellement d'avis que cette nécessité a un fondement théologique et non seulement historique. Bien des difficultés exigent encore un examen attentif mais ce serait un fait fort encourageant si l'on se montrait disposé à entrer plus avant en discussion avec tout groupement nonconformiste qui en exprimerait le souhait [2].

Relations avec l'Église presbytérienne d'Écosse. — Vers le même temps, la Chambre basse examinait le rapport sur les relations avec l'Église d'Écosse et adoptait une résolution aux termes de laquelle on recommandait le rapport « à l'examen bienveillant et attentif de l'Église ».

L'Église de l'Inde méridionale. — Le 27 septembre, l'Union de l'Inde du Sud a fêté ses cinq ans d'existence. « Aucun des groupes qui ont adhéré à l'Église de l'Inde du Sud il y a cinq ans ne pense à revenir sur les divisions du passé », écrit l'évêque Michel HOLLIS, modérateur de cette Union. Il précise que cette Église compte 14 diocèses et plus d'un million de membres [3].

Le Conseil britannique des Églises. — Le Conseil vient de fêter son 10e anniversaire. Cet organisme interconfessionnel d'Angleterre fut créé le 23 septembre 1942 sous la présidence de feu l'archevêque William TEMPLE. A l'instar de la coopération du

1. Chronique 1952, p. 295.
2. Cfr *CT*, 24 oct. ; *SŒPI*, 24 oct.
3. Cfr *SŒPI*, 31 oct.

Conseil œcuménique et du Conseil international des Missions, le Conseil britannique a décidé de se joindre officiellement à la Conférence des Sociétés missionnaires de Grande-Bretagne et d'Irlande.

Bulletin anglican. — Le premier numéro d'un BULLETIN ANGLICAN trimestriel édité en français vient de paraître en septembre. C'est en quelque sorte le successeur d'*Œcumenica* qui paraissait avant la guerre. Cependant la tâche sera reprise d'une façon différente, adaptée à une situation qui a changé complètement, ainsi que l'annonce l'Éditorial de ce premier numéro. Le nouveau bulletin est polycopié mais ses éditeurs espèrent pouvoir faire mieux un jour. Leur dessein est de faire connaître l'Église d'Angleterre, sa mentalité et sa vie ; on y traitera de questions bibliques, liturgiques et ecclésiologiques telles qu'elles se posent pour les anglicans. « Nous considérerons p. ex. comment l'Inde méridionale entend résoudre ces problèmes (les relations interconfessionnelles) au moyen de plans d'union ecclésiastique qui ne sont pas sans nous toucher ». Le rédacteur en chef en est le P. A. G. Hebert S. S. M., de Kelham. Au nombre des membres du comité de patronage figurent des noms très connus dans le milieu œcuménique. Notons dans le sommaire : Gordon HEWITT, *Les Anglicans évangéliques et le mouvement liturgique*, ainsi qu'une note sur les relations avec l'Église d'Écosse (presbytérienne). — Nous nous réjouissons de l'initiative de ce « groupe d'Anglicans attachés à la cause de l'Unité chrétienne ».

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Aux États-Unis, les Églises épiscopalienne et méthodiste étudient la possibilité d'une union. Deux commissions présidées, l'une par l'évêque méthodiste Ivan Lee HOLT et l'autre par l'évêque épiscopalien Stephen E. KEELER, ont élaboré un projet d'intercommunion qui servira de base à une éventuelle union organique des deux confessions. La question des fonctions ecclésiastiques soulève ici les mêmes difficultés qu'ailleurs.

Herder Korrespondenz, novembre (p. 69-70), signale un ÉCHAN-

GE DE VUES qui a eu lieu entre théologiens protestants allemands de différentes confessions à propos du sacrement de l'EUCHARISTIE et dont le rapport vient de paraître [1]. A Halle, en 1937, les luthériens et les réformés de la Vieille Prusse s'accordèrent à reconnaître que les doctrines de la Cène du XVIe siècle ne rendaient pas entièrement justice au mystère de l'Eucharistie. Depuis, l'étude de la question a été poussée. Les luthériens de l'Église évangélique d'Allemagne refusent d'admettre l'intercommunion avec les réformés tant qu'une reprise des entretiens de Marbourg de 1529 ne dissipe pas les dissensions sur ce point. On s'est demandé dans quelle mesure l'anthropologie humaniste a pu influencer l'intelligence du sacrement au temps de la Réforme. Une fausse conception du spirituel a séparé le Corps et l'Esprit du Christ et a remplacé l'anthropologie biblique par l'anthropologie grecque. On sait que les travaux préparatoires de Lund sur ce point conduisirent à une constatation analogue [2].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* d'octobre est consacrée, sous forme documentaire, presque exclusivement à la conférence de Lund. Ainsi n'y trouve-t-on pas d'Éditorial et n'y voit-on qu'un seul article proprement dit : ALBERT C. OUTLER (méthodiste américain). — *A Way forward from Lund.*

Lund ouvre une nouvelle ère œcuménique dont les principaux éléments seront : l'orientation christologique et eschatologique en ecclésiologie, au lieu de la façon comparative qui avait prévalu jusqu'à présent dans le mouvement Foi et Constitution ; l'étude nouvelle et vraiment œcuménique de l'expérience totale (doctrinale, liturgique et symbolique) de la communauté chrétienne dans l'espace et le temps, une dans le Christ, malgré ses divisions. Ainsi

1. Julius SCHNIEWIND und Ernst SOMMERLATH, *Abendmahlgespräch.* Édité par Edmund SCHLINK. Berlin, Verlag Töpelmann, 1952, 54 p.

2. Un échange de vues sur le même sujet a eu lieu à Stjärnholm, peu avant Lund, entre théologiens anglais et suédois. Du côté anglais participèrent à cette rencontre : le Primat anglican d'Écosse, quelques moines anglicans, le Rév. Harold RILEY, secrétaire de la *Church Union*, le Rév. BRUCE et M. Eric HAYMAN. Du côté suédois : les évêques de l'Église de Suède G. AULÉN, GIERTZ et YSANDER, et quelques professeurs. Cfr *Deutsches Pfarrerblatt*, 15 sept., p. 551 ; *CT* 15 et 22 août.

sera élaborée une histoire véritablement œcuménique qui placera les histoires particulières dans leur contexte et leur enlèvera le caractère encore trop partisan qui est le leur actuellement. Pareil travail constructif fera avancer le « Fait œcuménique » qui est le *Fellowship* œcuménique de conversation, de culte et de décision, et ouvrira la voie vers plus d'unité chrétienne.

Les autres articles sont des discours prononcés à Lund :

Leonard Hodgson : *The Task of the Third World Conference on Faith and Order ;* O. S. Tomkins : *Implications of the Ecumenical Movement ;* Edmund Schlink : *The Pilgrim People of God ;* Archbishop Y. Brilioth : *Sermon at the Faith and Order Conference Service ;* Winfred E. Garrison : *Social and Cultural Factors in our Divisions ;* Joseph Hromadka : *Social and Cultural Factors in our Divisions.*

Ce sont des documents, de Lund encore, qui défrayent en grande partie l'*Ecumenical Chronicle. Irénikon* parlera des uns et des autres dans une étude qu'il compte consacrer aux travaux de la conférence de Lund quand ils auront paru.

Comme documents étrangers à Lund citons : *A Statement on the Calling of the Church to Mission and Unity*, adopté par la conférence de Willingen [1] et *The Second Report of the Advisory Committee on the Theme of the Second Assembly of the World Council of Churches.*

Ce dernier document, dont les antécédents ont été donnés par la Chronique, a été élaboré à Bossey en septembre dernier [2]. Il n'est pas encore le texte définitif qui sera présenté à la seconde assemblée du Conseil œcuménique, mais seulement un projet ; en progrès

1. Cfr Chronique 1952, p. 298. La Revue œcuménique fait remarquer le parallélisme de cette déclaration avec celle de Rolle 1951 et conclut : « Nous avons besoin d'un mouvement missionnaire profondément soucieux de l'unité de l'Église et d'un mouvement pour l'unité profondément soucieux de l'évangélisation du monde entier » (p. 99). Cfr aussi John Beattie, *Willingen* 1952, dans *The International Review of Missions*, oct. 1952, p. 433-443.

2. Cfr Chronique 1952, pp. 82, 193. Deux autres rapports théologiques exposant les bases bibliques du sujet, ont préparé celui de Bossey, l'un élaboré en juin dernier à Drew (N. Y.), l'autre en avril à Zetten (Pays-Bas). Ce dernier est publié dans *Verbum Caro* 1952, nº 22, sous le titre *La Signification biblique de l'Espérance* (p. 89-92).

sur le premier, lui aussi est destiné à susciter une discussion parmi les Églises, en vue de la rédaction définitive du thème. En 5 chapitres et nombreux paragraphes (p. 73-98) de facture biblique, mais terminologiquement et psychologiquement adaptés à l'homme moderne, il veut expliquer la vraie nature de l'espérance chrétienne ; celle-ci a pour base le Christ crucifié, ressuscité et devant revenir ; elle est donc partiellement réalisée dans l'histoire parce que le Seigneur y a vaincu et vainc, dans une certaine mesure, les puissances des ténèbres, mais elle ne sera accomplie qu'au retour de celui-ci et avec la victoire parfaite sur ces puissances. L'Église doit se servir de l'espérance chrétienne dans sa mission évangélique envers les utopies contemporaines, qui sont de fausses espérances. Le thème de la seconde assemblée est donc très approprié à la situation du monde [1].

FOI ET CONSTITUTION. — La Conférence de Lund a donc adopté un NOUVEAU STATUT pour la Commission Foi et Constitution. Il l'intègre dorénavant entièrement dans l'ensemble de la vie du Conseil Œcuménique, selon un projet déjà ébauché au début de cette année [2]. La commission ne comprendra plus que 85 membres, qui furent nommés à Lund [3]. Il est donné à ceux-ci de choisir 15 membres auxiliaires. L'archevêque Y. BRILIOTH d'Upsal, primat de l'Église de Suède, a accepté de conserver la présidence. Il sera assisté par le Dr. CRAIG de l'Église méthodiste d'Amérique, vice-président. Un comité de travail de 25 membres (ayant pour président le Rév. Oliver TOMKINS, anglican, et pour secrétaire le Dr. J. Robert NELSON de l'Église

1. Le Bulletin *Vers l'Unité chrétienne*, dans son numéro de novembre, donne de longs extraits en français du document.

Le thème sera définitivement formulé en janvier 1953, à Lucknow (Inde) où doit siéger le comité central du Conseil œcuménique (dernière session avant l'Assemblée d'Evanston en 1954). Parmi les participants à la réunion de Bossey citons les professeurs John BAILLIE, Karl BARTH, Georges FLOROVSKY, C. H. DODD, E. SCHLINK, G. WINGREN.

Le Prof. ALIVISATOS a envoyé un mémoire que publie *Theologia* 23 (1952), p. 367-375, *Le thème de la 2e Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises du point de vue orthodoxe. Étude eschatologique.* Informé par la commission, l'archevêque d'Athènes a déjà demandé l'opinion de l'École théologique d'Athènes, dont la réponse n'est pas encore connue.

2. Cfr *Irénikon*, XXV (1952), pp. 197-199.

3. Répartis comme suit : Anglicans 11, Baptistes 7, Congrégationalistes 4, Disciples du Christ 3, Friends 2, Luthériens 14, Méthodistes 9, Presbytériens et Réformés 12, Unis 7, Orthodoxes 9, autres confessions 7.

méthodiste d'Amérique) se réunira d'office une fois par an et sera responsable de l'administration, de la direction des études et de la collaboration avec d'autres organes, tels que le département d'études du Conseil œcuménique.

Le nouveau statut énumère les FONCTIONS suivantes de la Commission de Foi et Constitution au sein du Conseil Œcuménique des Églises :

1) Proclamer l'unité fondamentale de l'Église du Christ et mettre en évidence, devant le Conseil œcuménique et les Églises, l'obligation de manifester cette unité [et l'urgence de sa réalisation pour la tâche de l'évangélisation] [1] ;

2) Étudier les questions de foi, de constitution et de culte [2] avec les facteurs sociaux, culturels, politiques, raciaux et autres d'importance, dans leurs rapports avec l'unité de l'Église [3] ;

3) Étudier les implications théologiques de l'existence du mouvement œcuménique ;

4) Étudier les questions qui, dans l'état actuel des rapports des Églises entre elles, suscitent des difficultés et demandent une clarification théologique ;

5) Réunir des informations sur les démarches effectuées par les Églises en vue de leur réunion [4].

A Lund, l'on s'est rendu compte que les travaux de Foi et Constitution sont arrivés au terme de ce que le Rév. O. TOMKINS a appelé, dans son discours, « une simple ecclésiologie comparée ».

« Le danger pour le Conseil œcuménique serait d'encourager la

1. La partie entre crochets est proprement une ajoute de Lund au projet préparatoire, les rapports entre le mouvement œcuménique et la tâche missionnaire ayant été rappelés à plusieurs reprises pendant la Conférence.

2. La proposition fut faite d'introduire le mot « *Worship* » (culte) dans le titre de la Commission. Il incombera au Comité central d'en décider. Cfr à ce propos les réflexions dans *VUC*, sept.-oct., p. 1-4. Dans le même numéro du *Bulletin* le R. P. DUMONT, O. P., donne de la Conférence quelques impressions de témoin oculaire et auriculaire, p. 4-19.

3. La question des « facteurs non-théologiques » a été traitée à la séance plénière du 18 août, par le prof. Josef HROMADKA (Église des Frères tchèques), le Dr. H. OBENDIEK (Église évangélique d'Allemagne) et le Dr. Winfred E. GARRISON (disciples du Christ, É.-U.).

4. Sur ce sujet un petit volume avait été préparé qui fut distribué aux membres de l'assemblée. Cfr ici même Bibliographie, p. 434 (S. NEILL).

permanence des unités sur lesquelles il repose, et c'est la vocation particulière de Foi et Constitution que de rappeler constamment au Conseil, dans tous les domaines de son activité, qu'il n'a été créé que pour mourir en tant que conseil de dénominations ».

Le Dr. W. A. VISSER'T HOOFT a parlé avec beaucoup de netteté sur la signification et la tâche de Foi et Constitution :

« Nous avons appris que loin d'affaiblir notre communauté, une confrontation franche et pénétrante de nos convictions est le seul moyen de parvenir à un degré plus intense de fraternité... Le mouvement œcuménique attend de Foi et Constitution qu'elle montre la voie pour ce qui touche aux questions dont dépend en définitive, toute la vie du Conseil ».

Ayant parlé du « vernis œcuménique » qui pourrait donner à l'état de division de la chrétienté une apparence moins choquante, le secrétaire général du Conseil explique que c'est à Foi et Constitution qu'incombe « la plus ardue de toutes les tâches œcuméniques : celle de montrer la voie qui mène au-delà de la coopération actuelle, au-delà des cadres œcuméniques si imparfaits d'aujourd'hui ». « Nous avons besoin d'une théologie de la situation anormale dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui... Comment exprimer avec précision la réalité spirituelle qui existe dans le mouvement œcuménique ? »

Dans son rapport final la Conférence déclare : « Nous n'avons pas résolu les problèmes de nos divisions et n'apportons pas au monde une méthode simple pour réaliser l'unité ».

Des représentants des jeunes Églises ont souligné dans une communication, l'urgence de l'unité de l'Église, demandant que dans cette question « les Églises-mères résistent à la tentation de tout juger selon leurs propres mesures ». Dans un rapport de leur part, « le groupe des jeunes » se déclara solidaire des « sentiments d'impatience clairement manifestés par les représentants des jeunes Églises », et se montra frappé par « la puissance d'union de la prière en commun » [1].

1. Signalons ici un nouveau « paradoxe œcuménique » : une statistique a été faite qui montre que les Conférences œcuméniques se « rajeunissent » ; l'âge moyen des délégués officiels à Lund ne dépassa pas 51 ans. A Lausanne (1927) l'âge moyen était près de 65 ans. A Amsterdam 1948 il était de 56 ans.

A l'occasion de Lund un grand rassemblement de la jeunesse avait été organisé le 24 août à Malmö, auquel prirent part les 19 membres de la délégation de la jeunesse, sous la direction du prof. Alexandre Schmemann. L'archevêque Brilioth leur apporta un message de la part de la Conférence. Le prof. Schmemann a rappelé ensuite que c'est une vieille tradition œcuménique de convier une délégation de jeunes aux réunions ecclésiastiques mondiales. Il énumera trois raisons qui justifient cette présence :

1) L'expérience pratique de l'œcuménisme qu'aucun livre ne saurait remplacer.

2) Une occasion d'établir un « pont » entre spécialistes et jeunes : ceux-ci s'enthousiasment facilement et doivent connaître « les réalités souvent malheureuses et les durs travaux de ceux qui les ont précédés sur cette voie ».

3) La possibilité de faire connaître aux anciens les préoccupations de la jeunesse.

Parmi les thèmes de la prochaine assemblée du Conseil œcuménique à Evanston, en 1954, Foi et Constitution aura son thème propre qui est ainsi formulé : « Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Églises » [1].

Ce serait sortir du cadre de la Chronique que de nous arrêter aux différents documents issus de la Conférence de Lund, notamment les rapports sur les trois thèmes principaux, l'Église, le Culte et l'Intercommunion. Comme on l'a déjà signalé, on y reviendra en détail pour en dégager l'acquis nouveau, s'il y en a un. Il semble bien qu'il en soit ainsi, ne fût-ce que dans le domaine de la méthode. Dans son discours *Le peuple de Dieu en marche*, le prof. Ed. Schlink s'est montré d'accord avec d'autres en notant que la méthode employée jusqu'à présent par Foi et Constitution — celle d'une confrontation interconfessionnelle vaste et systématique — après avoir produit d'heureux résultats, a conduit le travail de la commission à une « crise » [2].

1. C'est à Nykøbing-Falster (Danemark), 11-13 août, que le Comité exécutif du Conseil œcuménique, s'occupant principalement des préparatifs d'Evanston, a désigné les responsables des différentes commissions préparatoires pour les thèmes subsidiaires de la future assemblée. Cfr *SŒPI* 22 août.

2. Texte français dans *Foi et Vie*, sept.-oct. 1952, p. 431-443. Dans ce même numéro, Jacques Courvoisier, *Premières conclusions de Lund*, p. 444-449.

Le Message de la Conférence aux Églises y fait écho en constatant que « nous sommes aujourd'hui parvenus à un moment crucial de nos discussions œcuméniques ».

Relevons encore les paroles par lesquelles le président de la Conférence a souhaité la bienvenue aux observateurs catholiques :

« Nous avons dû accepter le fait tragique que l'Église de Rome n'ait pas trouvé possible de jouer un rôle actif dans aucune des réunions que nous avons coutume d'appeler « œcuméniques », malgré l'absence d'une aussi grande partie de la chrétienté. Le fait que, pour la première fois, des observateurs romains ont été désignés en toute autorité indique bien que la grande Église de Rome ne reste pas indifférente à ce qui se fait en vue d'établir de meilleurs rapports entre les chrétiens de différentes traditions, et qu'une amitié peut subsister entre les chrétiens malgré des obstacles ecclésiastiques qui paraissent insurmontables. J'ai le grand plaisir de souhaiter la bienvenue aux observateurs désignés par le vicaire apostolique de Stockholm.

Au petit groupe des représentants orthodoxes dont mention a été faite dans la chronique précédente, il faut ajouter l'évêque russe JEAN (Šachovskoj) d'Amérique et l'évêque serbe GERMAIN [1]. Deux évêques arméniens et deux évêques syriens furent également présents.

De l'avis de plusieurs participants, un grand inconvénient de Lund fut qu'il *y* avait trop de « novices » et qu'un certain nombre des délégués n'avaient même pas étudié les rapports préparatoires [2]. On y voit un signe de ce que le mouvement œcuménique est encore loin d'avoir pénétré partout et qu'on

1. Cfr aussi ci-dessus sous *Grèce*, p. 390. *Pantainos*, 1 oct., regrette que l'Orthodoxie n'a pas pu s'entendre au sujet d'une représentation ; le bulletin du patriarcat d'Alexandrie réclame une prise de position commune.

Apostolos Andreas (Constantinople), 2 sept., contient une lettre de l'archevêque BRILIOTH d'Upsal remerciant le Patriarche œcuménique pour l'envoi de la délégation patriarcale et soulignant l'importance de la participation de l'Église orthodoxe au mouvement œcuménique.

2. « Le résultat aurait été meilleur », dit le prof. COURVOISIER. « Il est consolant, d'autre part, ajoute celui-ci, de constater que les travaux préparatoires demeurent et qu'ils sont presque toujours ce que ce genre de conférences provoque de meilleur ! » (*l. c.*, p. 446).

n'ose pas encore se fier entièrement à des délégations composées uniquement de spécialistes : « Les novices aussi sont nécessaires, si l'on veut tenir compte d'une manière réaliste des convictions actuelles des Églises »[1]. Ce qui n'a pas empêché le professeur R. M. RAMSEY (à présent évêque anglican de Durham) de suggérer à Lund qu'on fasse à une autre occasion subir un examen aux délégués avant de leur permettre de prendre la parole.

Au moment où nous terminons cette Chronique, vient de paraître le Rapport final de la Conférence de Lund. Outre les rapports sur les trois thèmes de la Conférence, ce volume contient en appendice le texte de la nouvelle Constitution et le rapport du groupe des jeunes. La liste des membres de la nouvelle Commission de Foi et Constitution y est jointe également[2].

15 novembre 1952.

1. Cfr William NICHOLLS, *The Present and Future of Faith and Order*, dans *Theology*, novembre 1952, p. 403.
2. *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Lund, Sweden: August* 25-28, 1952. *Submitted for the Consideration of the participating Churches.* Faith and Order Commission Papers N° 15 ; 68 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

W. D. Davies, — Paul and Rabbinic Judaism. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, X-376 p., 27/6.

L'exégèse moderne tend de plus en plus à dissocier le christianisme primitif de l'hellénisme, et à le remettre dans le sillage de l'A. T. et du rabbinisme. C'est dans ce mouvement que s'insère cette étude, due à un élève du Prof. Dodd de Cambridge. Après avoir nié la « dichotomie entre le judaïsme palestinien et hellénistique », l'A. recherche tout ce que S. Paul, même en tant que chrétien, doit à sa formation rabbinique. La vie et les paroles du Christ sont normatives pour saint Paul, et les conceptions qu'il ajoute à la tradition antérieure sous l'influence de l'Esprit lui viennent d'une réflexion sur le Jésus historique, approfondie par sa formation dans les écoles juives. L'A. met ainsi en lumière l'importance des écrits non canoniques comme lien entre l'A. T. et le N. T., et comme source d'inspiration pour Paul, rabbin chrétien. L'ensemble marque un retour critique à des positions traditionnelles enrichies, l'exégèse de la génération antérieure étant souvent prise à partie, à l'occasion de chacun des grands thèmes envisagés : chair et péché, premier et second Adam, ancien et nouvel Israël, vieil homme–nouvel homme, ancienne et nouvelle Torah (le Christ sagesse de Dieu), ancienne et nouvelle obéissance (le Seigneur–Esprit et la mort de Jésus). Il n'est pas moins important de noter que l'A. rejoint souvent les positions catholiques au point de vue théologique : par exemple l'interprétation faite par K. Barth de *Rom.*, I, 20, est vivement critiquée. Notons, du point de vue œcuménique, que l'on peut appliquer à d'autres chapitres ce que l'A. dit du dernier : « une nouvelle appréciation des faits peut fournir un principe de conciliation entre le protestantisme et le catholicisme romain » (p. 324). Il a également contribué à une meilleure intelligence du christianisme paulinien de la part des Juifs (p. VIII).

D. H. M.

S. L. Caiger. — Lives of the Prophets. Londres, SPCK, 1949 ; in-12, 336 p., 10/6.

L'A. veut engager ses lecteurs à lire les prophètes en tenant compte du contexte historique rigoureux, ce qui est excellent, à condition que l'on ne fasse pas seulement de l'historicisme, mais que l'on saisisse le mouvement de la révélation en progression vers son dénouement néo-testamentaire. Mais cela pose aussi des problèmes critiques à propos desquels il y a encore de sérieuses divergences. L'A. en a conscience, et assure à ses lecteurs que les meilleurs résultats de cette critique n'ont pas été ignorés ici. Et en fait il se base sur un certain *consensus* que nous semblent partager plusieurs exégètes catholiques récents. Comme l'A. ne veut

pas être pédant, nous ne soulèverons pas de questions scolaires. Son exposé érudit, vivant et pédagogique constitue vraiment une introduction critique à la lecture des prophètes. D. H. M.

Louis Bouyer. — La Bible et l'Évangile. (Coll. « *Lectio divina* », 8). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 280 p., 690 fr. fr.

L'Écriture est « la source permanente de la spiritualité chrétienne ». Le P. Bouyer veut le montrer en soulignant « l'unité vivante de l'enseignement biblique » (p. 8). Si la critique moderne, loin d'entraver ce travail, y aide beaucoup, le climat de cet ouvrage est surtout théologique. Il y a une unité profonde entre la Révélation et le peuple auquel celle-ci est adressée ; Israël est le peuple créé et façonné par la Parole (p. 27). « Il est impossible dans l'ancienne alliance tout comme dans la nouvelle, de séparer la Parole fixée par écrit sous l'inspiration divine de la Parole gardée vivante dans la conscience du peuple de Dieu » (p. 168). Le P. B. de prouver alors ce caractère vivant de la Parole en donnant le développement interne des grands thèmes de la Révélation. Il nous montre comment une idée se transforme, s'enrichit, se purifie et apparaît dans une perspective nouvelle ; les livres de l'Écriture sont le plus souvent la clef d'une transformation d'un thème ; le nouveau qu'apporte tel auteur inspiré s'inscrit dans une tradition historique vivante. « Les prophètes travaillent sur des données, sur une expérience religieuse collective, dont les origines se confondent avec celles du peuple. En retour ils projetteront sur le récit de ces origines la lumière apportée par tout un développement créateur » (p. 101). Ézéchiel, p. ex., est la transformation de l'idée de la Présence, qui apparaît comme se faisant un Temple au cœur de l'homme. La jonction entre le thème du Temple et celui du Corps, réalisée pleinement en Jésus, est annoncée dans le message d'Ézéchiel. Le P. B. développe ainsi le thème de la Parole créatrice, Alliance et Promesse ; celui de la Cité et du Jugement ; celui de la Justice et de la Miséricorde qui mènera à l'agape ; celui de la Gloire qui nécessite la purification de la part de l'homme ; celui de la Sagesse ; celui du contact avec Dieu « sur la Montagne » (mystique juive) où la Schekinah descend pour saisir l'homme et l'enlever ; celui du Règne du Fils de l'Homme (l'A. y rattache le mystère paulinien). Certaines idées auraient mérité plus d'attention : Loi, Péché, Liberté ; à nuancer l'affirmation de la condamnation du Christ non comme Fils de Dieu, cfr Jean 10,7. Le P. B. a souligné l'originalité de la pensée juive (surtout Logos, mystique juive, saint Paul, saint Jean) ; il a jeté une forte lumière sur le problème de l'exégèse littérale et spirituelle. « L'exégèse dite allégorique n'est point une dérobade à l'endroit de l'exégèse littérale. Elle n'est que le développement de l'exégèse littérale suivant docilement l'éclosion des textes qu'elle explore et de la révélation qui y mûrit avec l'histoire sainte elle-même » (p. 55). Le caractère d'histoire dans laquelle s'inscrit la Révélation est bien illustré, et par là le rapport entre Bible et Tradition. L'A. enfin ouvre une voie constructive nouvelle à l'exégèse catholique dont il se plaint du peu d'originalité. Si cet ouvrage doit beaucoup à l'exégèse protestante, il ne manque pas de grandeur et, disons-le, de génie. D. N. E.

A. M. Dubarle, O. P. — Les Sages d'Israël. (Coll. « *Lectio divina* », 1). Paris, Éd. du Cerf, 1946 ; in-8, 280 p.

A. Gelin. — Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament. (Même coll., 2). Ibid., 1948 ; 88 p.

C. Spicq, O. P. — Spiritualité sacerdotale d'après Saint Paul. (Même coll., 4). Ibid., 1950 ; 204 p.

Collection « Témoins de Dieu » : Divers fascicules. Ibid., 1950-1952.

L'ouvrage du P. DUBARLE inaugurait jadis la série *Lectio divina* ; il s'appliquait à donner une vue d'ensemble des écrits didactiques de l'A. T., dans lesquels il faisait entrer à dessein certaines perspectives complémentaires, notamment sur les récits de la création de l'homme et de la chute. L'A. n'hésitait pas à y aborder les grands problèmes de l'origine du monde, ainsi que les explications, délicates aujourd'hui, concernant le polygénisme, et sur lesquelles on ne peut raisonner qu'avec prudence et réserve. Le dernier chapitre exposait comment le Christ lui-même reprenait à son compte certains traits des « sages d'Israël ».

Ce que M. GELIN nous a dit des idées maîtresses de l'A. T. est un exposé de la recherche du salut et du Dieu sauveur, à travers tout le développement de la révélation mosaïque ; dessein de Dieu sur l'humanité (ch. II), salut personnel (ch. III). Ce petit livre, tout d'initiation, comprend en outre une bibliographie pratique pour la Bible en général, pour l'A. T. en particulier et pour les sciences auxiliaires ; — indications très commodes pour le lecteur cultivé qui cherche à s'orienter dans la lecture des Livres saints.

Dans son ouvrage sur la spiritualité sacerdotale d'après saint Paul, le P. SPICQ reprend d'une manière large, en une série de douze petits chapitres, tout ce que son étude sur les Épîtres Pastorales (cfr. *Irénikon*, 1949, p. 320) lui avait révélé de plus utile pour le clergé d'aujourd'hui. Ces pages sont à recommander pour les retraites sacerdotales.

On sait les efforts que les Éditions du Cerf déploient depuis plusieurs années pour faire connaître, lire et comprendre la Bible. Il est trop tard pour faire l'éloge de la traduction nouvelle de l'Écriture Sainte en français, appelée « Bible de Jérusalem », que tout le monde connaît. Elle en est actuellement à son 32e fascicule et compte des introductions excellentes pour chaque livre, vendu séparément, ainsi que des annotations philologiques et historiques. Cette œuvre monumentale, publiée sous la direction d'un comité de savants, d'une vigilance littéraire et scientifique rigoureuse, sera certainement, une fois achevée, la plus belle réalisation biblique de notre siècle. La rapidité avec laquelle se sont succédés les fascicules ferait perdre tout sens aux quelques mots que nous pourrions dire ici concernant les premiers d'entre eux qui nous sont parvenus, dus à la plume des MM. Osty, Gelin, Auvray et Robert, et des RR. PP. Huby, Pautrel et Abel.

Quant à la Collection « Témoins de Dieu », qui constitue une série de commentaires simples mais très au point des saints Livres, signalons-en les fascicules suivants, derniers parus : J. STEINMANN, *David, Roi d'Israël* (no 11, 1950; in-12, 188 p.), qui nous présente, dans une première partie « Vie de David » une « biographie sérieuse et sincère » du prophète, moins basée sur la piété chrétienne que sur la réalité historique dans toute sa rudesse, ressuscitée grâce à la connaissance des mœurs de l'époque, et à la

recherche du récit primitif. Une seconde partie « Témoignage posthume de David » nous montre le David « organiste, architecte et cérémoniaire », enfin roi messianique. — Le même auteur nous présente également une vue critique du Livre de *Daniel* (nº 12, 1950; 182 p.) remis dans son ambiance de la persécution d'Antiochus. La partie « récit » s'insère aussi bien que l'apocalypse dans cette perspective. On l'accordera sans peine, bien que les récits aient dû avoir une préhistoire, que l'A. n'envisage pas ici. — A. GELIN nous livre un *Jérémie* (nº 13; 1952, 200 p.) en se basant sur les données récentes de l'exégèse de l'A. T. On appréciera sa sûreté critique et psychologique. Il insiste également sur la grande théologie de Jérémie, et sur son rôle capital dans le mouvement prophétique. Notons qu'il s'appuie sur Cazelles pour la question de la formation du Deutéronome, et sur A. Robert pour la position de Jérémie vis-à-vis de la réforme deutéronomique. D. H. M.

J. Bonsirven, S. J. — L'Apocalypse de saint Jean. (Coll. « *Verbum Salutis* », XVI). Paris, Beauchesne, 1951 ; in-12, 348 p.

A. Valensin et **J. Huby, S. J. — Évangile selon saint Luc.** (Même coll., III). 41ᵉ éd. revue. Ibid., 1952 ; 485 p.

Le P. B. présente un commentaire de l'Apocalypse d'allure très traditionnelle. Soulignant à juste titre la parenté profonde entre l'Apocalypse et le IVᵉ Évangile, parenté qui confirme l'authenticité johannique, il indique cependant les difficultés d'attribution provenant du style. Il rejette l'interprétation d'une « projection dans un soi-disant avenir des événements de la chrétienté primitive », ou d'un avenir proche pour celle-ci, et voit la lutte entre les deux cités pendant le temps de l'Église, présentée sous forme de « récapitulation ». Nous nous demandons si les deux conceptions sont tellement à dissocier. L'A. T. pour l'A. n'est pas une source mais un réservoir d'images pour thèmes nouveaux. Dans une note, l'hypothèse du P. Boismard (fusion de deux apocalypses) reprise sans doute dans la Bible de Jérusalem, est dite « fondée sur des arguments impressionnants » mais, dans le texte on est de fait peu favorable au découpage. De même, la référence des « deux témoins » à Pierre et Paul, proposée de divers côtés, mais qui ne cadre pas avec l'interprétation générale, ne reçoit ici aucune appréciation.

Quant au second de ces ouvrages (41ᵉ édition, stéréotypée), il a été remis à jour par une introduction sur « Luc historien », due au P. Bonsirven.

D. H. M.

Kerygma und Mythos. (Theologische Forschung, 1 et 2). Hambourg-Volksdorf, H. Reich, Evangelischer Verlag ; t. I, 2ᵉ éd., 1951 ; t. II, 1952 ; in-8, 220 et 212 p.

En rassemblant les travaux qui ont suscité le débat théologique autour de l'idée bultmannienne de l'*Entmythologisierung* du N. T., H. W. BARTSCH a permis au grand public de prendre contact avec le vrai programme de Bultmann. On veut nous rappeler le sérieux de la discussion initiale ; il s'agissait de rendre le message chrétien accessible aux temps actuels. Au centre de cette discussion demeurera l'échange entre J. SCHNIEWIND, H. THIELIECKE et E. LOHMEYER avec BULTMANN à la suite de l'article de ce

dernier : *Neues Testament und Mythos* (1942), commenté ici et « traduit » — car la pensée bultmanienne à besoin d'explication — par G. HARBSMEIER. La difficulté de saisir B. provient d'une multicompréhension du concept de mythologie ; l'*Entmythologisierung* d'ailleurs a été comprise comme s'il s'agissait d'un nettoyage, d'un dénoyautage du N. T. ; pour B. il s'agirait avant tout d'une interprétation du message. Le tome II témoigne du souci des éditeurs de poser le programme de B. comme un problème d'exégèse (CHR. HARTLICH, W. SACHS, H. W. BARTSCH). La discussion avait glissé vers la théologie systématique (R. PRENTER, K. BARTH et les deux critiques extrêmes : E. STAUFFER au nom de la vision du N. T. dans l'économie du salut et F. BURI et l'école de Berne faisant le pas vers une *Entkerygmatisierung*). L'étude finale de B. ne veut être qu'une solution provisoire, car une solution définitive n'est pas possible dans un problème qui touche aux racines mêmes du Kérygme et de la foi de la communauté. Ajoutons-le : une solution qui en définitive, met en cause, quoi qu'en dise B., le caractère historique de l'événement eschatologique qui est Jésus, ne peut être que « provisoire ». D. N. E.

Zr. Dr. M. Costanza, C. R. S. S. — De Heilige Joannes Chrysostomus, met tekeningen van H. Carlier. Haarlem, Gottmer, 1952 ; in-8, 285 p., rel. 12,50 fl.

Cette biographie fut composée directement d'après les sources originales ; l'A. nous décrit le grand docteur de l'Église byzantine tel que ses amis et ses ennemis l'ont vu à l'œuvre et tel qu'il a paru ensuite à toute l'Église : grand prédicateur et psychologue toujours désireux de réaliser l'idéal monastique, victime de son devoir au milieu de grands troubles ecclésiastiques : par son exemple, il a exposé son grand principe que rien ne peut nuire à celui qui ne se nuit pas à lui-même. Quoique l'A. dise à bon droit qu'il faut éviter le titre de *patriarche* pour l'époque du saint (p. 278), nous l'avons rencontré plusieurs fois (p. ex. p. 127, 140, 163, 210). Il nous semble également un peu anachronique de parler d'iconostase à Antioche et à Constantinople vers l'année 390 (p. 53 et 141). Remarquons encore que *Drosis* (p. 59) était une sainte femme ; qu'il faut écrire *Irène* (p. 99) et que Palladius était évêque d'*Hélénopolis* (p. 160). D. I. D.

Anaphorae syriacae. Rome, Inst. pontif. orient. ; 4 fasc., in-4, LII-418-104 p.

Cette édition critique des anaphores syriaques, avec version latine et abondantes introductions, est un précieux instrument de travail pour les liturgistes et orientalistes. Aucun ouvrage d'ensemble répondant aux exigences de la critique n'avait été fait depuis les travaux de Renaudot, soit depuis plus de deux siècles. De présentation impeccable, d'une impression soignée, d'un format pratique permettant une lecture aisée, cette édition marque une étape importante dans la reprise des études orientalistes. Ces textes permettront, en plus de l'étude de ces liturgies en elles-mêmes, d'éclaircir certains problèmes délicats comme, par exemple celui de l'épiclèse, ou de fournir des matériaux à l'établissement d'une « dogmatique liturgique ». — Il serait vain de critiquer cette édition par des remarques de détail concernant quelques fautes d'impression, ou de

discuter le choix de telle leçon. Les textes syriaques et latins sont là, avec leurs apparats. Peut-être la lecture du lexique aurait-elle été facilitée par l'emploi de plus gros caractères, et l'utilisation de l'estrangelâ préférable pour l'ensemble. Mais ce n'est qu'après la parution de l'édition complète qu'on pourra donner un jugement plus objectif. — Quatre fascicules sont déjà édités. Après une introduction concernant les anaphores syriaques en général, les noms de leurs « auteurs », les manuscrits utilisés, les diverses éditions et versions, par le R. P. Raes spécialiste de ces questions, le 1er fasc. présente les anaphores de Timothée d'Alexandrie (A. Rücker) de Sévère d'Antioche (H. G. Codrington). Le 2e fasc. contient les anaphores de Grégoire de Nazianze (I. Hausherr), de Jean Chrysostome (H. G. Codrington), des douze Apôtres (A. Raes). Le 3e fasc. comprend les anaphores de Dioscore d'Alexandrie (G. de Vries), de Cyrille de Jérusalem ou d'Alexandrie (A. Raes), et un « index verborum » (A. Raes) termine ce premier volume. Le premier fascicule du second volume nous donne les anaphores de Jacques de Saroug (H. G. Codrington) et celle de Jean Saba (A. Raes). D. J. B.

G. A. Mitchell. — Eucharistic Consecration in the Primitive Church. Londres, SPCK ; in-8, 34 p., 2 /6.

L'A. essaye de retracer ici l'histoire de la prière consécratoire en Occident. Cédant à la préoccupation de beaucoup d'anglicans d'aujourd'hui concernant la similitude de la consécration eucharistique et du rituel rabbinique, il s'applique à débrouiller cette question, sur laquelle hélas ! il y a si peu de données que les discussions ne seront pas closes avant longtemps. C. A. B.

A. I. Georgievskij. — Činoposledovanie Božestvennoj Liturgii. (Les cérémonies de la divine Liturgie). Petit manuel liturgico-pratique pour les étudiants des séminaires ecclésiastiques. Moscou, Éd. du Patriarcat, 1951 ; in-12, 200 p.

L'Orthodoxie n'a pas de *Ritus servandus in celebratione Missae*, encore moins a-t-elle de ces commentaires minutieux d'un cérémonial déjà fort détaillé sans lesquels nos prêtres latins seraient perdus ! Cela cependant ne veut pas dire que tout est laissé à la libre invention de chaque prêtre. Plutôt que des rubriques on a une tradition. C'est celle-ci telle qu'elle vit aujourd'hui dans l'Église russe que nous trouvons exposée, mais sans détails, dans cet utile petit livre. L'A. n'hésite pas à donner tout au long de son commentaire le sens symbolique des rites, mais parle rarement de leur origine et sens historique. Le manuel est simple, sobre, conservateur (p. ex. il déconseille de lever les bras à *I spodobi nas*). Il sera d'une grande aide pour les jeunes prêtres, comme le dit bien le Métr. Nicolas dans son avant-propos. D. G. B.

Stephen A. Hurlbut. — The Liturgy of the Church of Scotland since the Reformation. Part. I : Calvin's Liturgy at Strasburg and Geneva ; Part II : The Book of Common Order, Commonly known as Knox's Liturgy. Washington, D. C., et Charleston, S. C., St. Albans Press, 1944 et 1950 ; in-8, 64 p., nomb. pl.

Les textes reproduits dans ces deux minces plaquettes établissent la parenté des premiers offices liturgiques de l'Église presbytérienne d'Écosse. Ils sont accompagnés par un bref commentaire historique et par d'excellentes images. L'étude d'ensemble sera achevée en quatre parties.

D. G. B.

Massey Hamilton Shepherd, Jr. — The Oxford American Prayer Book Commentary. New-York, O. U. P. (Londres : Geoffrey Cumberlege), 1951 ; in-8, £ 2.

Ce livre commente, en les reproduisant intégralement, tous les offices du *Prayer Book* de l'Église épiscopalienne d'Amérique, à l'exception toutefois du Psautier. Ce commentaire est à la fois historique, et explicatif du sens et de la portée des textes, y compris les textes scripturaires. Il nous a semblé très bien fait : concis, sobre et à tout moment plein d'enseignement. S'il est destiné en premier lieu au clergé et aux fidèles de l'anglicanisme américain, il ne sera pas pour autant sans rendre de grands services à tous ceux qui s'intéressent au culte de cette communion.

D. G. B.

Alan Campbell Don. — The Scottish Book of Common Prayer, 1929. Notes on its Origin and Growth, with Illustrations from Original Documents. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, 52 p., pl., 6/6.

Le titre très exhaustif indique avec précision le contenu de cette publication éditée à l'occasion du quatrième centenaire du premier *Prayer Book* anglican. D. G. B.

Hans Siegert. — Griechisches in der Kirchensprache. (Coll. Sprachwschftl. Studienbücher). Heidelberg, Winter, 1950 ; in-12, 234 p., DM. 9.60.

Ce manuel présente tous les mots d'origine grecque, toutes les traductions de mots grecs et tous les décalques grecs usités dans l'allemand ecclésiastique. En même temps cependant il vise à souligner l'importance des idées grecques et hellénistiques charriées par ces mots. Les articles sont brefs. Nous n'y avons guère trouvé d'erreurs, mais il est à noter que le point de vue n'est pas catholique. On peut signaler (p. 29) que le mot latin est bien certainement *antiphŏna* et non *antiphōna* (cf. *Sacris erudiri*, 1952, p. 239), et p. 114, est-il établi que l'iconostase existe depuis Justinien ? p. 181, l. 7 quelque chose s'est perdu. L'A. trouverait une mine très riche et non encore exploitée de grec habillé à l'allemande dans les écrits de l'école de Maria-Laach. Manquent à son petit livre par ex. *Ekklesia*, *Eros*, même *Kyrios*. Ce ne sont là que des détails. Tel quel, le travail sera utile aux philologues en quête de renseignements théologiques ; les théologiens y verront surtout un intérêt philologique. D. G. B.

Saint Thomas d'Aquin. — La Somme théologique. (Traduction française de la Rev. des Jeunes). Paris, Desclée, in-16. La Trinité, t. II (I^a^, qu. 33-43) par H.-F. Dondaine, O. P. 1946 ; 466 p. La Prophétie

(IIª-IIªᵉ, qu. 171-178) par P. Synave, O. P. et P. Benoit, O. P., 1947 ; 398 p.

Les qualités de cette traduction de la Somme théologique de S. Thomas ont été exposées déjà au fur et à mesure que paraissaient les précédents fascicules.

Summa Theologica. (Deutsch-lateinische Ausgabe). Band 8 : Erhaltung u. Regierung d. Welt. (Iª, qu. 103-119) ; Band 15 : Glaube als Tugend. (IIª-IIªᵉ, qu. 1-16). Heidelberg, Kerle, 1950-51 ; in-12, 664 et 510 p.

La traduction allemande de la Somme avait été commencée avant la guerre par les soins des professeurs de théologie du couvent de Walberger près de Cologne. Elle est conçue sur le modèle de la traduction française : textes allemand et latin, accompagnés de références ; ensuite des notes détaillées et un commentaire ; enfin des appendices et des tables. L'impression est très soignée et facile à lire ; les explications mettent le lecteur d'une culture moyenne à même de comprendre les problèmes fondamentaux de la théologie catholique. D. T. B.

Karl Barth. — Esquisse d'une Dogmatique. Trad. par É. Mauris et E. Ryser. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 156 p., 6,50 fr. s.

La version française de cet ouvrage donne à l'original (1946) une clarté que le lecteur allemand lui-même ne méprisera point. Le fil conducteur de cette esquisse est le symbole des Apôtres : « *Je crois en...* ». La foi est une « rencontre ». Et c'est en Jésus-Christ que Dieu vient à notre rencontre. Les hommes sont libres d'entendre la parole : la foi est une liberté, « la » liberté. Lorsqu'on croit, on se moque du diable qui sème le doute dans : « Dieu a-t-il vraiment dit ? » (*Gen.*, 3,1). Croire signifie *confiance* (ch. II), *connaissance* (ch. III) et *confession de sa foi* (ch. IV). Croire, c'est être appelé à payer de sa personne (p. 30). La foi chrétienne est simplement la décision de l'homme en réponse à une décision de Dieu (p. 86). Elle consiste dans l'acceptation de Jésus-Christ, notre Dieu et unique Seigneur. Or c'est l'Église qui sait que Jésus-Christ est notre Seigneur, et ce fait, elle doit l'annoncer au monde. Un respect impressionnant se manifeste ici pour l'« énorme labeur des anciens conciles et de leurs théologiens » (p. 95). « Il y a une certaine grossièreté à vouloir les juger au nom de notre prétendue spiritualité, qui recouvre tant d'incompétence, et à leur reprocher d'être allés *trop loin* ; au lieu d'être reconnaissant qu'ils n'aient pas craint d'aller à ce point au fond des choses ! » (*ib.*). Les chapitres sont courts et substantiels, parfois très pénétrants (p. ex. ch. XV : *Il a souffert* ou chap. XVI : *Sous Ponce-Pilate*). Mais quand l'A. en arrive au chap. XIX : *Il est monté au ciel*, il se perd dans une philosophie nébuleuse du temps, où nous n'avons pu le suivre. Il avoue du reste dans le dernier volume de sa *Dogmatik* (III, 4), qu'il doit se mettre à présent à réfléchir sur la théologie de la Rédemption. Sa christologie en effet n'est pas encore mûre. Le thème de l'Assemblée d'Evanston (1954) sur lequel l'A. réfléchit actuellement, pourra sans doute l'éclairer. D. T. S.

W. S. Kerr. — A Handbook on the Papacy. Londres, Marshall, Morgan et Scott, 1950 ; in-8, 322 p., 18/-.

On peut se demander si le grand public, auquel est destiné ce livre très documenté, sera capable d'en bien comprendre les arguments. Ceux-ci ne sont point neufs, à la vérité : indigence de preuves en faveur de l'épiscopat de S. Pierre à Rome, indépendance de S. Cyprien et d'autres Pères vis-à-vis du siège de Rome, accusation contre le pape Honorius, fausses décrétales, Inquisition, Galilée, le grand schisme, le concile du Vatican, Döllinger, etc. — Pour bien saisir la portée de ces questions il faut être théologien ou historien ; l'homme ordinaire ne peut les suivre ou s'y égare. — L'A. ne comprend pas toujours lui-même la position catholique, et veut tout trouver soit dans l'Écriture, soit chez les Pères. La tradition catholique n'est-elle justement pas cette interprétation vivante, selon laquelle, peut être expliquée la valeur du *Tu es Petrus*, fondée sur l'autorité conférée par le Christ à Pierre, autorité prolongée dans l'Église de Rome pour le gouvernement historique de la chrétienté ? L'ouvrage de Lietzmann *Petrus und Paulus in Rom*, décisif pour beaucoup de protestants, n'est pas cité. — D'autre part, nous avons relevé avec joie les accusations fondées de Acton contre certains éléments du concile du Vatican. Acton est du reste toujours resté catholique, et refusa de suivre son maître Döllinger. — Une lacune encore : l'ouvrage anglican de H. S. Scott, montrant scientifiquement la logique de l'acceptation de l'autorité romaine pour qui accepte les quatre premiers conciles, n'est pas cité non plus.

C. A. B.

Zakon Božij (Cour de religion). Livres II et III de la Foi orthodoxe. Paris, YMCA, s. d. ; in-8, 238 et 262 p., nomb. im.

Le 1er tome de ce cours de religion pour les enfants orthodoxes fut recensé dans *Irénikon*, XXIII, 1950, p. 238. Le 2e contient un commentaire du *Credo* et une seconde partie sur la vie liturgique : explication du temple, des ornements, des cycles liturgiques, des grandes fêtes et des principaux textes. Le 3e après quelques notions générales sur l'Écriture sainte, décrit la vie de Notre-Seigneur. Tout nous semble très bien fait, et félicitons l'A. (ou les AA. ?) d'avoir su éviter tout soupçon de « sectarisme » même dans les rares endroits où ils ne pouvaient pas omettre de signaler l'existence, dans d'autres communions, de croyances différentes. Notons que les livres deutéro-canoniques ne sont pas inclus dans la liste des livres de l'A. T.

D. G.B.

Bernardino de Laredo. — The Ascent of Mount Sion, being the third book of the treatise of that name translated with an introduction and notes by E. Allison Peers. (Coll. Classics of the Contemplative Life). Londres, Faber et Faber, 1952 ; in-8, 276 p., 21/-

Walter Hilton. — The Goad of Love, an unpublished translation of the *Stimulus Amoris* formerly attributed to St. Bonaventure now edited from manuscripts by Clare Kirchberger. (Même coll.). Ibid., 1952 ; 224 p., 18/-.

Dans le premier ouvrage le prof. A. P. poursuit la tâche que depuis

tant d'années il accomplit avec un si étonnant succès : ouvrir au public anglais l'accès aux trésors de la mystique espagnole. Il s'agit ici d'un traité d'un frère convers franciscain du XVIe s., traité qui eut une influence décisive sur sainte Thérèse à un tournant critique de sa vie, mais qui semble ensuite avoir été perdu de vue pendant 300 ans. L'A. s'attache à enseigner le plus haut degré de la contemplation, la quiétude ; il n'aurait pas pu trouver interprète anglais plus qualifié.

La version anglaise faite au XIVe s. d'un traité latin composite du XIIIe *(Stimulus amoris)* est reproduite quasiment telle quelle. Cela nous conserve toute sa saveur originelle, quoique au début on ait pas mal de difficultés à comprendre cette langue très archaïque. Hilton a usé de beaucoup de liberté vis-à-vis de sa source, et spécialement en « personnalisant » le tout par la substitution du nom du Christ au terme plus général de Dieu. Cet ouvrage existe en plusieurs MS. et était très goûté vers la fin du moyen âge. L'éditeur a ajouté une excellente introduction qui situe bien l'ouvrage et son traducteur médiéval. D. G. B.

Th. Müncker. — Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. (Handbuch der kath. Sittenlehre, II). Düsseldorf, Patmos-Verlag, 3e éd., 1948 ; in-8, 340 p.

Fr. Tillmann. — Die Idee der Nachfolge Christi. (Id., III). Ibid., 3e éd., 1949 ; 296 p.

Fr. Tillmann. — Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. (Id., IV, 1re et 2e partie). Ibid., 4e éd., 1950 ; 316 et 496 p.

Th. Steinbüchel et **Th. Müncker. — Aus Theologie und Philosophie.** Festschrift Fr. Tillmann. Ibid., 1950 ; in-8, 616 p.

Dans la préface au tome III, Fr. Tillmann nous donne la raison de cet ouvrage : la morale chrétienne doit être l'enseignement des vertus et non des péchés. Pour redonner à son manuel ce caractère théologique, l'A. a cru bon de donner à part les fondements philosophiques de la morale chrétienne (étudiés par Th. Steinbüchel, cfr *Irénikon*, 1951, p. 405) et ses facteurs psychologiques. Ces derniers, Th. Müncker les expose dans un traité de la conscience, et des influences saines et maladives qui la déterminent.

Le tome III nous paraît le plus important parce qu'il ouvre une voie nouvelle à la théologie morale. En la centrant sur l'idée de l'imitation du Christ, T. sauve la morale d'une casuistique qui s'attache à déterminer la limite du péché et de ce qui ne l'est pas, et la replace dans sa vraie perspective de tout l'idéal chrétien. Cette morale sera essentiellement biblique, témoin ce tome III qui est une théologie morale de l'Écriture ; nous nous réjouissons de voir traités ici longuement des thèmes comme celui de la nouvelle naissance et de la nouvelle créature, celui de la puissance vivificatrice de l'Esprit, celui de la vie dans le Christ, de la filiation, de la conversion, de la foi et de la charité, de l'humilité et de l'ascèse.

La morale spéciale « la réalisation de l'imitation du Christ », est divisée en devoirs envers Dieu, soi-même, le prochain ; elle a été critiquée et d'autres solutions ont été proposées ; toujours est-il que l'A. y conserve le souci biblique. Nous ne serons pas étonnés non plus de voir l'hamartologie réduite au profit des éléments positifs. Quant aux solutions proposées,

elles restent dans la tradition catholique classique, mais l'ouvrage garde le mérite d'avoir remis la morale dans la perspective de la Révélation.

Que l'œuvre de T. exerce un rayonnement bienfaisant, les 30 articles offerts en hommage à l'occasion de son 75[e] anniversaire, le prouvent suffisamment. I. Backes apporte une contribution historique fort nuancée au problème du sacerdoce des fidèles. — Poursuivant la ligne tracée par T., G. Ermecke suggère, comme principe de systématisation de la morale spéciale, les degrés de la conformité au Christ réalisée dans les sacrements. — La théologie de K. Barth, R. Hauser le montre, ne présente pas de possibilité d'action morale dont l'homme est le sujet ; une telle action n'est possible que pour Dieu et en Lui. — Une étude historique et critique de « l'ascèse dans le monde » nous est donnée par J. Hoffner. — Sans en rejeter l'aspect abstrait, O. Holzer nous fait un vrai plaidoyer en faveur d'une christologie concrète et existentielle, se plaçant dans le courant kierkegaardien. — Plus de 50 pages sont consacrées par J. Lortz à Érasme et au problème toujours actuel de l'humanisme. — Parmi les études liturgiques signalons : H. Schwarzmann, Les « Eucharistêria » des dyptiques des défunts dans la liturgie de saint Marc. — Relevons enfin l'essai ecclésiologique de J. M. Nielen, qui, à partir de l'idée de la présence du Christ dans l'Église énoncée dans *Mt.*, 28, 20, élabore, d'une manière intuitive et méditative, une vision de l'Église d'après le N. T. insistant sur le caractère mystérique et kérygmatique de celle-ci.

D. N. E.

H. Mogenet, S. J. — La Vocation religieuse dans l'Église. (Coll. « Présence du Christianisme »). Paris, Téqui, 1952 ; in-12, 128 p.

Ce petit volume a été écrit dans l'intention d'éclairer les chrétiens d'aujourd'hui sur la valeur de l'état religieux, en présentant celui-ci tel qu'il doit l'être, et en réfutant les objections courantes qu'on formule à son égard. Il veut parer à la crise des vocations dans notre société. Les chapitres sur la pauvreté et le célibat sont excellents. Celui sur l'obéissance nous a paru moins solide ; le renoncement ascétique à la volonté propre par amour pour le Christ n'y est pas mis suffisamment en valeur. De plus, la tradition générale de l'Église ne pourrait se retrouver dans la conception d'« obéissance au Pape » comme résumé de l'obéissance religieuse : les exemples apportés n'appartiennent qu'à une époque, et auraient certainement étonné les anciens législateurs. — Au demeurant, petit ouvrage utile, qui viendra s'insérer en bonne place dans une littérature qui doit encore s'enrichir beaucoup. D. O. R.

Dom Pierre Bastien, O. S. B. — Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples. Bruges, Beyaert, 5[e] éd. 1951 ; in-8, XVI-592 p.

L'éloge de ce volumineux ouvrage n'est plus à faire. Il en est à sa 5[e] édition. L'A. étant décédé en 1940, les éditeurs auraient voulu le remettre à jour, mais ils en ont été empêchés par les commandes répétées des librairies et des communautés, ce qui les a forcés à remettre toute révision à plus tard. La parution a du reste coïncidé avec de nouvelles instructions

romaines concernant les religieux, et ceux qui utiliseront ce livre devront en tenir compte. — Les lois et les interprétations des lois peuvent, elles aussi « dater » un peu. On ne peut, sans sursauter, lire aujourd'hui (p. 53) parmi les « Écueils à éviter dans la rédaction des Constitutions » cette singulière remarque : « On doit exclure des Constitutions tout texte de la Sainte Écriture, des Conciles, des SS. Pères... Ces citations, outre qu'elles n'apportent aucune valeur aux Constitutions qui reçoivent leur force de l'approbation du Saint-Siège, ont le grave inconvénient d'allonger le texte des Constitutions et de le rendre peu clair ». L'A. se réfère, pour affirmer cela, à des autorités respectables, mais que penser alors de nos grands législateurs monastiques, qui tissaient leurs règles de citations de l'Écriture, et n'avaient pas de plus grand argument que celui de la Parole de Dieu : « *Quia scriptum est* » ? D. O. R.

Medieval Marriage Laws. Louisana, Louisana State Univ. Press, 1940 ; in-8, viii-230 p., 2,50 dl.

Après trois chapitres d'introduction sur les empêchements de consanguinité et d'affinité et sur les manières extrêmement variables d'en calculer les degrés, l'A. aborde ce qui est plus particulièrement son sujet ; les efforts multipliés par l'autorité pontificale en vue de faire observer les lois relatives à ces empêchements. De Nicolas Ier à Boniface VIII nous suivons avec intérêt les péripéties de la politique pontificale compromise plus d'une fois par l'étonnante infidélité des légats à leurs instructions et par le lourd et grinçant mécanisme des synodes locaux. Nous apprenons que le premier cas sûrement authentique d'une dispense matrimoniale — encore pour convalider un mariage déjà contracté — date de 1059-1061, et que cette dispense n'a été accordée que sous la condition d'une pénitence très onéreuse pour les deux parties. Ce volume agréablement écrit a le grand mérite de réunir des données qu'on trouverait difficilement ailleurs.
D. G. B.

V. V. Zenkovskij. — Istorija Russkoj Filosofii. (Histoire de la Philosophie russe, en russe). 2 tomes. Paris, YMCA Press, s. d. ; in-8, 469 et 477 p.

Il n'existait pas encore d'ouvrage de ce genre (pour la bonne raison que la philosophie russe n'existe pas encore elle-même, ajouteront sans doute quelques-uns). Le R. P. Zenkovskij, lui-même philosophe de profession, qu'il n'est pas besoin de présenter aux lecteurs, ressentait depuis longtemps cette lacune et désirait la combler. Son enseignement à l'Institut théologique russe de Paris et d'autres circonstances, malgré la documentation de première main encore toujours déficiente, le lui a permis enfin. A la base de l'ouvrage se trouve une hypothèse de travail que le temps et la réflexion ont aidé l'A. à vérifier. Elle considère l'histoire de la philosophie russe comme une succession de réactions des penseurs russes, consciemment ou inconsciemment enracinés dans la tradition de l'Orthodoxie orientale, envers les problèmes que leur posait la pensée sécularisée de l'Occident, laquelle serait ainsi la ligne de partage entre deux courants de la philosophie russe. Les problèmes en question, sont

d'inspiration chrétienne : la personne humaine (résurrection de l'homme et restauration de sa nature), la liberté (rejet de tout légalisme), le thème social (le Royaume de Dieu). Malgré cela, la pensée occidentale s'est détachée de l'Église et a par conséquent abouti à une impasse. La pensée russe, elle, se divise, par rapport à ces problèmes, en deux tendances : la première, pour les résoudre, se détourne du christianisme et finit par les supprimer dans la philosophie soviétique ; la seconde s'est tournée vers l'Orthodoxie parce qu'elle y a pressenti la solution vraie des mêmes problèmes. Dans cette direction un premier essai de synthèse a été fait par V. Soloviev avec la conception de l'« Unitotalité ». Il fut un choc créateur pour bien des penseurs dont le dernier en date est S. Bulgakov. « A Bulgakov, tout comme aux autres, il ne fut pas donné d'entrer dans la « terre promise » de la synthèse spirituelle russe ; il s'est arrêté tout près d'elle, parce qu'il n'a pas réussi à rompre les charmes de l'« Unitotalité » ; mais la grande richesse qui est contenue dans ses travaux, ne sera pas perdue par la future philosophie russe si cet avenir lui est donné » (II, p. 457). En effet, le pouvoir soviétique poursuit d'une haine implacable cette tendance philosophique, laquelle a toute la sympathie du P. Z. ; il suffirait d'après lui, de corriger l'« Unitotalité » par l'idée de création qui lui manque pour que l'Orthodoxie puisse par ce truchement changer la face philosophique du monde comme le croyait Khomiakov (I, p. 211). Les deux tendances philosophiques russes tout en étant divergentes possèdent en commun, nous dit l'A., le primat de l'éthique et donc quelque chose de religieux encore, malgré tout. Il faut conclure que la philosophie russe existe déjà mais n'est pas encore achevée. — Les penseurs des deux tendances sont étudiés d'une façon moins analytique que synthétique, en partant de leurs idées-mères. — Le P. Z. doit être remercié par tous les russologues, de son ouvrage très suggestif et où, par modestie, il ne figure pas lui-même. Notons que le chapitre sur G. S. Skovoroda a paru anticipativement dans *Irénikon* (1946, p. 245-282). Souhaitons que la version française annoncée de cet ouvrage, paraisse bientôt. Il est muni de deux index sommaires.

D. C. LIALINE.

Jeanne Russier. — La Foi selon Pascal. (Bibl. phil. contemp.). Paris, Presses universitaires de France, 1949 ; 2 vol. in-8, XV-445 p., 1100 fr. fr.

Le 1er vol. a comme sous-titre « Dieu sensible au cœur » ; le second : « Tradition et originalité dans la théorie pascalienne de la Foi ». Ce travail est évidemment le fruit de longues recherches sur les textes mêmes de Pascal et sur leurs sources. On trouve ici une analyse très poussée de la philosophie de Pascal, et le lecteur sent que l'étude se poursuit avec un grand respect du génie du philosophe en même temps qu'avec une remarquable compréhension de sa pensée religieuse. Pour dégager l'originalité de cette pensée, l'A. a fait une étude très intéressante d'Arnaud et de Nicole. « Pascal, dit-il, a sans doute, nous le savons, reçu de la tradition chrétienne tout entière et des affirmations constantes de son entourage l'idée que la foi procède du cœur et nécessite les bonnes dispositions du cœur ; mais en érigeant cette notion en véritable théorie générale de la connaissance, en montrant dans tous les domaines, sciences, beauté, amour, vie sociale, le cœur comme organe de l'infini, comme source unique de nos vraies

connaissances, il a en quelque sorte justifié rationnellement cela même qui s'oppose à la raison ». C. A. B.

H. Fries. — Die Religionsphilosophie Newmans. Stuttgart, Schwabenverlag, 1948 ; in-8, 192 p., DM, 5,50.

Thèse doctorale qui expose quelle est chez Newman la théorie de la connaissance en général et de la connaissance religieuse en particulier, c'est-à-dire, l'acte religieux et l'objet de cet acte. La richesse et la pénétration de la pensée de Newman exigent de l'auteur une analyse systématique et minutieuse des termes et des concepts, enquête qu'il mène à travers toutes les œuvres de Newman, mais surtout sa « Grammar of Assent ».

D. T. B.

M. Spinka. — Nicolas Berdyaev : Captive of Freedom. Philadelphie, The Westminster Press, 1950 ; in-8, 220 p., 3,50 dl.

Le Prof. Spinka, historien de l'Église bien connu, nous donne un livre excellent sur la vie et la pensée de B. Il nous présente un essai de synthèse du système philosophique du grand penseur russe, problème difficile entre tous, parce que les idées de B., tout en étant très riches et profondes, ont souvent varié. On doit faire quelques réserves à propos de l'affirmation de l'A., qui croit voir en B. « le représentant le plus connu de la renaissance religieuse russe » (p. 6). P. K.

S. T. Cargill. — The Philosophy of Analogy and Symbolism. Londres, Rider, 1951 ; in-8, 264 p., 21/-.

L'A. s'efforce, par des méthodes d'ingénieur et des précisions subtiles, de démontrer les relations profondes qui existent entre le symbole et l'objet qu'il reflète. Il insiste surtout sur la différence qui existe entre la façon dont l'Occident et l'Orient créent leur divers symboles, analogies et métaphores. A.

Edm. Amblet. — L'Église-L'État. Genève, Labor et Fides ; in-12, 157 p.

Nombreux sont les livres qui, actuellement, traitent du rapport entre l'Église et l'État, car les chrétiens qui devraient être le sel de la terre ne sont plus guère ceux qui donnent le ton dans les tractations de la vie publique : de là vient l'affadissement et le désordre, que l'on constate partout. L'A. dit : ni césaropapisme ni ecclésiocratie, mais aide mutuelle et fraternelle pour que les deux, chacun dans sa sphère propre, collaborent à la plus grande joie de Dieu. L'ouvrage comporte une préface de Franz J. Leenhardt. A.

Albert Drexel. — Die Völker der Erde. Zurich, Albisser, 1947 ; 2 vol. in-8, 342 et 288 p., nombreuses illustrations.

Cet ouvrage est le premier d'une collection consacrée à la nature et la culture de l'humanité. L'A. traite, dans une 1re partie, de l'humanité et

des races historiques, dans une 2[e], des races préhistoriques. L'ouvrage se lit avec un très grand intérêt, spécialement les chapitres traitant des polynésiens et des Indiens d'Amérique. Deux conclusions se dégagent : 1° que l'humanité est bien une au point de vue géographique ; 2° qu'il est scientifiquement impossible de démontrer la descendance du genre humain du pur règne animal. R. K.

HISTOIRE

Monumenta Germaniae Historica. — Poetarum Latinorum Medii Aevi. T. VI, fasc. I. Nachträge zu den Poetae Aevi Carolini. 1[e] partie. Éd. par K. Strecker. Weimar, Böhlau, 1951 ; in-4, VI-230 p.
— Diplomatum regum et imperatorum Germaniae. T. VI, Heinrici IV. Diplomata, pars II. Éd. par D. v. Gladiss. Ibid., 1952 ; p. 373-686 ; DM 34,40.

On peut se réjouir à bon droit, de ce que, malgré tout, les MGH continuent à paraître. Le premier fascicule, exemple frappant du « labor omnia vincit improbus » étant données les circonstances de l'après-guerre, contient le poème de Waltharius, des poésies du moine Gottschalk (par N. Fickermann), une Passion des SS. Pierre et Paul, une Vie de Sainte Agnès et quelques autres poèmes et rythmes. Une partie avait déjà été éditée par les soins des PP. Morin, Wilmart et Lambot.

Les diplômes d'Henri IV vont de 1077 (après Canossa) jusqu'en décembre 1105. Plusieurs sont encore conservés dans leur original ; le nombre des faux diplômes est relativement réduit. La querelle des investitures qui battait son plein à cette époque n'a pas laissé beaucoup de traces directes dans ces pièces. Le tout a été édité avec un soin minutieux, digne de la tradition des *Monumenta*. D. I. D.

Χρῆσοστ. Παπαδόπουλος. — Ἱστορία τυς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Alexandrie, Patriarcat grec orthodoxe, 1951 ; in-8, 1048 et 80 p., 2 pl., 1 carte.

Cette œuvre posthume de feu l'archevêque d'Athènes († 22 octobre 1938) a été publiée avec un subside de S. B. le patriarche Christophore II d'Alexandrie, par les soins de M. le professeur Gr. Papamichaïl et sous la surveillance de M. G. Triantaphyllakis. L'on peut vraiment s'étonner que Mgr Chrysostome, malgré une charge accablante, ait pu trouver encore le temps d'achever cette grande œuvre à laquelle il avait déjà mis la main étant directeur du Rizareion et ensuite professeur à l'université d'Athènes. Elle fait ainsi pendant à ses monographies sur l'histoire des Églises de Jérusalem, d'Alexandrie et de Grèce. Plusieurs écrits posthumes consacrés à des époques de l'histoire de l'Église de Constantinople publiées après sa mort également, par M. le professeur Papamichaïl, laissent deviner qu'il envisageait aussi une grande histoire de ce patriarcat considérée du point de vue orthodoxe. L'Église de la capitale de l'ancien diocèse de l'Orient méritait une étude complète ; avant l'invasion arabe, son importance a été très grande pour toute l'Église et ce n'est pas pour rien qu'ariens, nestoriens, monophysites et orthodoxes se sont disputé son

siège. Après la réoccupation byzantine (969-1084), les invasions seldjoukides, franque, mameluque et turque l'ont progressivement réduite à presque rien et, depuis des siècles, les six patriarches qui aujourd'hui en portent encore le titre résident ailleurs. L'on comprendra que sur différents points cette œuvre devra être complétée, l'archevêque n'ayant pas eu toujours sous la main les livres publiés en Occident, ce dont il s'était plaint à plusieurs reprises. Notons (p. 887) que les *Pandectes* et l'*Hermeneia* du moine Nicon de la Montagne Noire sont une seule et même œuvre.

D. I. D.

Nicolas Dylevskij. — Ryljskij monastyrj i Rossija v XVI i XVII veke. (Le Monastère de Ryla et la Russie au XVIe et XVIIe s. — en russe). Sofia, Ministère de l'Information et des Arts, 1946 ; in-12, 176 p.

Cette étude des relations entre la Russie et le grand monastère bulgare est passionnante même pour un lecteur non spécialisé. Elle est écrite dans un style particulièrement vivant, appuyée sur une documentation abondante et, en un mot, se présente comme l'œuvre d'un auteur qui domine sa matière de haut. L'époque et le pays d'origine transparaissent sans doute, mais on n'est jamais offusqué par une quelconque « idéologie déformante ». D. G. B.

Pierre Janelle. — The Catholic Reformation. Milwaukee, Bruce, 1949 ; in-8, XVI-400 p., 4,50 dl.

L'historien français bien connu de la Réforme en Angleterre, étudie ici l'histoire du renouveau spirituel catholique, à la fois un peu antérieur (l'A. y insiste) et surtout postérieur à la Réforme. Il déplore d'abord les maux dont souffrait l'Église dans sa tête et ses membres, mais cherche à en expliquer l'origine par la mainmise, sur les offices ecclésiastiques, de la part de princes et de laïcs peu scrupuleux, qui s'opposeront d'abord à toute réforme, puis soutiendront les novateurs pour des motifs séculiers. L'A. montre ensuite comment le Concile de Trente remédia à la situation en restaurant l'autorité centrale, et en promouvant un renouveau spirituel dû à l'influence des ordres religieux, en particulier des jésuites. Ces derniers influenceront à leur tour l'humanisme catholique du XVIIe siècle. Les différents aspects de ce mouvement réformateur dans l'éducation, l'art, la piété, le mysticisme, sont successivement présentés selon les modalités qu'ils ont revêtues dans les différents pays. L'effort missionnaire est envisagé dans un dernier chapitre. Dans sa bibliographie l'A. se réfère surtout à des ouvrages français. D. H. M.

F. E. Hutchinson. — Cranmer and the English Reformation. Londres, English Universities Press, 1951 ; in-12, 188 p., 6/-.

Sous couvert d'une biographie de l'archevêque Cranmer, c'est toute l'époque de la Réforme en Angleterre qui est esquissée ici. Un épilogue parle des martyrs catholiques sous Élisabeth. Connaissant fort bien son sujet, l'A. essaye de rendre sympathique la figure assez vacillante de son héros, qui ignorait certainement jusqu'où devait le mener son attitude

de réformateur. Cranmer semble avoir été l'instrument docile de ses maîtres royaux, mais il ne fut guère loyal dans son serment d'obéissance au Saint-Siège. Ce livre est un résumé pratique et bien fait d'un vaste sujet. C. A.B.

The Anglican Communion, A Survey. Edited by **J. W. C. Wand,** D. D., Bishop of London. Londres, O. U. P., 1948 ; in-8, XIV-354 p., 18/-.

Cet important ouvrage est une présentation mutuelle des différentes « provinces » de l'Église anglicane les unes aux autres. Les anglicans jetés à travers le monde sentent le besoin de mieux savoir ce qui se passe ailleurs. Nous avons donc ici des rapports qui exposent pour chaque Église anglicane en particulier la constitution locale, les détails d'organisation interne, les problèmes spéciaux, les réalisations et les obstacles rencontrés. L'évêque de Londres a écrit l'Introduction et la Conclusion. Tout ici est également intéressant, mais nous avons été frappé avant tout par le ch. XIV, *La mission de l'Église d'Angleterre*. Dans ce chapitre nous trouvons ainsi suggérées les « notes » de l'anglicanisme : catholicité, régime démocratique, passion de la liberté, désir du « comprehensiveness », haute estimation du devoir pastoral (p. 290). Le test de la catholicité c'est le célèbre « quadrilatère », de Lambeth ; mais ce quadrilatère, de toute façon inacceptable pour les protestants, est-il plus acceptable pour les autres Églises qui se disent catholiques ? — Pour terminer, alignons ici deux citations qui ne font qu'augmenter notre stupeur devant cette « variété dans l'unité unique en chrétienté » (p. 308) : « Belief that a sacrificial priesthood has no place in the Ministry of the Church of Christ » (p. 172) ; « The Holy Communion is a sacrifice in which the Church offers the Body and Blood of Jesus » (p. 185). D. G. B.

Metr. Germanos. — Kyrillos Loukaris, 1572-1638. A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East. Londres, SPCK, 1951 ; in-8, 32 p., 1/3.

L'A. tant regretté s'était depuis son jeune âge beaucoup intéressé à cette figure énigmatique que fut Loukaris. Il nous le présente ici comme le grand défenseur de la nation hellène asservie, qui aurait saisi et employé comme il le pouvait les instruments politiques qu'il trouvait à portée de main, p. ex. les ambassadeurs des puissances protestantes. Mgr G. ne cache nullement les déficiences de L. comme prélat orthodoxe, mais il fait montre d'une grande compréhension pour un patriote très doué et de grand cœur. D. G. B.

J. Orcibal. — Les Origines du Jansénisme, III : Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et son temps ; appendices, bibliographies et tables. Paris, Vrin, 1948 ; in-8, 282 p.

Ce 3e vol. d'une œuvre si richement documentée (cfr. *Irénikon*, 1950, p. 351) sur les premières années jansénistes contient avant tout des tables bien faites et très utiles, et une bibliographie exhaustive. Le chapitre le plus important parmi les appendices est sans doute celui qui traite du

« patriarcat de Richelieu », où est passé en revue l'effort considérable dépensé par le Cardinal-Duc pour être à la tête de l'Église de France. Etre pratiquement roi et pape en France semble bien avoir été l'ambition du cardinal si indépendant de Rome. D'après l'A., c'est pour avoir refusé de favoriser les desseins de celui-ci que Saint-Cyran fut mis en prison. Ce chapitre nous fait comprendre aussi avec quelle anxiété on pouvait alors considérer à Rome tout ce développement de la puissance du cardinal en France, où semblait menacer un esprit semblable à celui de la Réforme. — Toute la publication révèle une grande érudition et une parfaite maîtrise des données historiques. C. A. B.

Joseph Chambon. — Der Puritanismus, Sein Weg von der Reformation bis zum Ende der Stuarts. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag ; 316 p.

Le titre et surtout le sous-titre pourraient faire croire qu'il s'agit d'une étude ne pouvant intéresser que les chercheurs spécialisés. Mais dès qu'on a lu quelques pages, on se rend compte que, pour comprendre l'âme du non-conformisme, il faut avoir passé par les « sources », et celles-ci sont développées dans ce livre d'une manière bien révélatrice. Contact direct avec Dieu sans intermédiaire gênant, institutions ou rites, tel est en résumé l'idéal de ces Pères du puritanisme. A.

A. L. Drummond. — Story of American Protestantism. Boston, The Beacon Press, 1950 ; in-8, XII-418 p., 6 dl.

Voici une petite encyclopédie qui explique l'origine et l'histoire de ces groupes protestants si nombreux et si variés, qui ont contribué au développement souvent ardu et tourmenté des États-Unis. Parfois une communauté protestante s'est transportée d'Europe en Amérique, parfois aussi une communauté s'est formée sur le sol américain lui-même, comme la secte des Mormons, « Église des saints des derniers jours ». On eût aimé plus de détails sur ce que le monde américain possède de plus caractéristique. — Sauf en Virginie, il y aurait en général chez les anglicans d'Amérique une assez grande dévotion liturgique. L'influence du *Prayer Book* s'est renforcée depuis qu'il a été adopté par l'armée et la marine américaines, ainsi que par l'usage qu'en fait l'Église épiscopale méthodiste, avec quelques modifications, dans son propre rituel. Chez les presbytériens, luthériens, baptistes etc., ce siècle a vu renaître également d'anciennes formes liturgiques. C. A. B.

A Christian Yearbook, 1950. Londres, S. C. M. et Lutterworth Press, 1949 ; in-12, 304 p., 7/6.

Ce livre de référence contient tant de choses que nous sommes bien obligé de choisir. La 1re section s'intitule : *l'Église chrétienne*, et donne des articles sur chacune des principales communions chrétiennes (et aussi sur beaucoup d'autres). La 7e section consacrée au *Mouvement œcuménique* (32 p. et 6 art.), et la 10e, *Reportage chrétien*, où l'on passe en revue tous les pays du monde, faciliteront pour beaucoup une première orien-

tation dans des questions où il est difficile d'avoir des renseignements précis et à jour. D. G. B.

Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion, issued by the Advisory Council on Religious Communities. Londres, Mowbray, 1951 ; in-12, X-134 p., 5/-.

Ce répertoire nous donne les noms, les adresses, les buts, les idéaux de toutes les communautés d'hommes et de femmes de la communion anglicane à travers le monde. Il s'adresse surtout aux aspirants à la vie religieuse, mais peut servir également à donner une idée sommaire des interprétations données aux conseils évangéliques en milieu anglican. Nous relèverons surtout la part considérable accordée partout à la vie liturgique et le fait qu'il ne semble pas y avoir une communauté d'hommes qui soit, au sens strict du mot, contemplative. D. G. B.

Actes de la Conférence des chefs et des représentants des Églises orthodoxes autocéphales réunis à Moscou. Vol. II. Moscou, Éd. du Patriarcat, 1952 ; in-12, 480 p.

Voici le 2e vol. de ces Actes en français. On en trouvera le compte rendu détaillé dans *Irénikon*, XXV, 1952, p. 206, et des commentaires intéressants dans *Pantainos*, XLIV, nº 26 du 11 sept. 1952, p. 444, et nº 30 du 21 oct., p. 507. On comparera avec profit le tableau du catholicisme peint à Moscou en 1948 avec celui qui se brosse actuellement en d'autres pays grâce à des écrivains orthodoxes très convaincus, mais qui connaissent par eux-mêmes et de près ce qu'est le catholicisme romain, et savent qu'il n'a rien de commun avec le croque-mitaine « papisme » de Moscou.
D. G. B.

Serge Bolshakoff. — Russian Nonconformity. The Story of « Unofficial » Religion in Russia. Philadelphie, Westminster, 1950 ; in-8, 192 p., 3 dl.

Ce livre trace dans les grandes lignes l'histoire de tous les groupes de chrétiens qui, en Russie et parmi les Russes, n'ont pas appartenu à l'Église orthodoxe officielle. Tous y passent, les sectes les plus excentriques ainsi que les catholiques latins, les uniates et même les orthodoxes de l'émigration qui récusent l'autorité du patriarche de Moscou. Il est sans doute permis de reconnaître la valeur des données objectives contenues dans ce livre sans pour autant partager le moins du monde le point de vue personnel de l'A., également inacceptable aux catholiques et aux orthodoxes.
D. G. B.

Μέγας 'Εκκλησιαστικὸς Χάρτης 'Ελλάδος. Éd. par Basile M. Vellas à l'Apostoliki Diakonia de Grèce. Échelle 1 : 750.000.

Cette grande carte géographique de l'Église orthodoxe de Grèce indique les limites des métropoles, tous les monastères (soit dissous, soit encore

en service, avec le village le plus proche), les lieux de pèlerinage, les écoles et les *Phrontistiria* ecclésiastiques, les établissements qui se trouvent sous la direction de l'Église ; les lieux où se conservent des corps de saints, les églises byzantines d'une valeur archéologique ; les chefs-lieux des éparchies civiles. Notons que les *Phrontistiria* inférieurs (séminaires pour les candidats-prêtres pour les villages, avec un cours de deux ans) sont sujet à déplacement : ainsi au lieu de ceux de Kozani, Trikala et Larissa qui sont indiqués, fonctionnent pendant l'année scolaire 1952/3 ceux de Florina, Karditsa et Serrès ; les écoles ecclésiastiques de Xanthi et de La Canée en Crète manquent également. Sur cette île il eût été plus exact d'indiquer les diocèses par *E(piscopi)* que par *M(itropolis)*. Quelques métropoles ont été de fait réunies à une autre ; ainsi tout récemment les deux métropoles de Mytilène et de Methymna sur l'île de Lesbos. Cette carte constitue à la fois une œuvre de piété et de grande utilité. D. I. D.

Dr. W. P. Theunissen. — Ikonen. Een studie over Russisch-Byzantijnse schilderkunst. La Haye, Service, 1948 ; in-4, 168 p. 10 fl.

L'éditeur a tout fait pour rendre attrayant ce volume d'iconographie, d'iconologie et même d'iconosophie. L'auteur est un byzantinophile averti, depuis longtemps en contact avec les réalités qu'il tente d'évoquer et de décrire. Il le fait non sans succès, grâce à sa sympathie pour le sujet, grâce aussi à ses lectures étendues. A cet égard, les notes et références à la fin du livre ne sont pas moins révélatrices que le texte même, Plus de soixante reproductions illustrent celui-ci, entrecoupé de nombreuses vignettes artistiques des peintres Joan Collette et B. Meddens. Le *Bon Pasteur* (p. 4) de Collette révèle un mélange de deux traditions (la gréco-romaine et la byzantine). Par contre, la *Theotokos* de B. Meddens (pl. en couleur) est un très beau spécimen d'iconographie moderne byzantino-slave. Par une critique interne du texte, on pourrait facilement identifier les différentes sources qui ont été utilisées ici. L'A n'a fait aucun effort, par ex., pour mettre de l'unité dans l'orthographe des noms propres, russes surtout. D. T. S.

D. Knowles et J. K. St Joseph. — Monastic Sites from the Air. Cambridge, University Press, 1952 ; in-4, XXVIII-482 p., nombreuses illustrations.

On sait que la photographie aérienne révèle souvent ce que la nature et les siècles ont caché. Les deux auteurs de cet ouvrage ont eu l'heureuse idée d'explorer à nouveau les anciens sites monastiques de la Grande Bretagne. Leurs photos sont la plupart du temps d'un très haut intérêt, et nous révèlent des aspects neufs et absolument inattendus. En quelques cas cependant le résultat est assez décevant. Nous n'avons ici que très peu de sites du monachisme pré-bénédictin. Où sont Withern, Iona, Melrose, St. Abbes, Tynemouth, etc.? On aurait aimé trouver ici des photos des anciens sites consacrés par S. Ninian, Brampton et Ninekirk, ainsi que St. Germain's dans l'île de Man. Ce qui n'empêche pas que nous devons exprimer notre profonde gratitude pour cette première documentation si intéressante. Ce volume en effet n'est que le premier d'une série.

C. A. B.

Walter Oakeshott. — The Sequence of English Medieval Art, ill. chiefly from illum. MSS. 650-1450. Londres, Faber et Faber, 1950 ; in-4, XI-55 p., 56 pl. ; 25 /-.

Le présent ouvrage couvre huit siècles d'art ; c'est dire que l'A. a été bref dans ses textes. Les documents reproduits en couleurs ou en noir sont dans les traditions de la maison Faber and Faber. Tout l'ouvrage impose cette conviction, tant de fois appuyée par d'autres travaux, de l'unité chrétienne dans les arts, au moyen âge. L'art de la miniature occupe ici le plus de place. On pourrait dire que l'art en Angleterre a pratiqué cette « comprehensiveness » propre à ce peuple, tout en marquant ses œuvres d'une touche propre, britannique. Le voyage artistique que fait faire W. Oakeshott est fort bien guidé, par un texte sobre et des notes érudites. Le même auteur nous a donné une étude sur la Bible de Winchester (cfr. *Irénikon*, 1951, p. 279). D. Th. Bt.

T. D. Kendrick. — Late Saxon and Viking Art. Londres, Methuen, 1949 ; in-8, 152 p., 96 pl. ; 32 /-.

Plus anciens sont les documents religieux et plus attachante est leur étude. L'art chrétien en Angleterre a connu des artistes qui ne semblaient pas être reliés à d'autres, dont nous connaissons déjà la manière. Il en est ainsi des Vikings. M. Kendrick nous guide dans ce monde moins connu et prouve que les conquérants subirent aussi les influences artistiques qui, à l'époque, s'étendaient à partir de la cour impériale. Cet ouvrage ouvre des perspectives fort instructives, dans des provinces peu visitées par nos historiens, à part le courant que fait circuler le style dit de Winchester. Près de 100 planches, fort claires, illustrent ce volume. D. Th. Bt.

É. A. Van Moé et Joan Evans. — Illuminated Initials in Mediaeval Manuscripts. Londres, Thames et Hudson, 1950 ; in-4, 16 p., 104 p. de planches ; 42 /-.

On est émerveillé à la consultation de cet ouvrage. Il faut louer ici auteurs, éditeurs et imprimeurs. Les auteurs ont fait parler les images ; ils ont rassemblé au moins deux reproductions de chacune des lettres de l'alphabet, dans son rôle d'initiale à un texte, et on sait le soin que mettaient les miniaturistes à enjoliver les initiales. Nous avons ainsi, chaque fois en pleine page, un ou plusieurs documents en noir et un document en couleur, de manuscrits fameux du M-A. conservés à la Bibl. Nationale et qui s'échelonnent du VIIIe au XIIe siècle. M. Van Moé a écrit des pages d'introduction que l'on aurait aimées plus développées. Les indications des différentes listes sont riches en renseignements. D. Th. Bt.

Nicolete Gray. — Jacob's Ladder. A Bible Picture Book from Anglo-Saxon a 12th cent. English Mss. Londres, Faber et Faber, 1949 ; in-4, 118 p., 48 pl. ; 20 sh.

Une maman a réuni et commenté, pour les enfants, une série d'enluminures. La plupart datent du XIIe siècle et sont tirées de manuscrits anglo-saxons et anglais. Cela fait 48 petits chapitres, qui couvrent l'histoire

sainte, depuis la création. Quelques notes historiques et archéologiques précisent, en fin de volume, la nature de l'enluminure. L'A. a réussi à nous donner une collection de documents fort significatifs où l'on découvrira des influences byzantine, alexandrine, cappadocienne, arménienne. Pour ces motifs, c'est un ouvrage à placer dans le rayon des ouvrages d'art chrétien d'Orient. Les reproductions sont en noir, mais parfaites en clarté. D. Th. Bt.

Joan Evans. — English Art 1307-1461. (The Oxford History of English Art. vol. V.). Oxford, Clarendon Press, 1949 ; in-4, XXIV-272 p., 96 pl. ; 30 sh.

Dans l'interéchange de formes et de styles que nous raconte l'Histoire de l'Art, l'Angleterre a aussi occupé sa place ; elle a eu ses artistes, ses créateurs ; des étrangers se sont inspirés d'œuvres anglaises. Au XIVe siècle, et jusqu'en 1461, des styles apparaissent en Angleterre qui sont spécifiquement anglais : le style décoré et le style perpendiculaire. Joan Evans, dont nous avons déjà dit la valeur et la compétence (cfr. *Irénikon*, 1951, p. 281) étudie ces styles pour la collection qui doit former l'« Oxford History of English Art ». Que l'on ne se méprenne pas : l'ouvrage que nous présentons n'est pas une étude exclusivement archéologique : c'est un livre d'histoire. Joan Evans exprime son enthousiasme pour cet art anglais en montrant comment, dans quel milieu, à quelle époque il est né et s'est développé. C'est la bonne façon de concevoir une étude d'art. Il faut féliciter l'auteur et l'éditeur. D. Th. Bt.

Hugh Braun. — An Introduction to English Mediaeval Architecture. Londres, Faber et Faber, 1951 ; in-4, 293 p., 96 p. d'ill. ; 42 sh.

Cet ouvrage ne nous donne pas à proprement parler une étude d'histoire de l'art architectural en Angleterre. L'A. a l'intention d'étudier la fonction pour laquelle telle construction a été érigée, comment les architectes et artisans ont atteint leur but. (Cfr. par exemple, le chapitre IV : Problèmes de constructions). En second lieu nous avons ici l'étude de tous les genres de construction : religieuse, privée, monastique, militaire, civile. Pour M. Braun les influences orientales ne font pas de doute ; (cfr surtout les chapitres sur les églises, grandes et petites, les tours, les détails, les monastères et ce que l'A. dit des influences byzantines). On se demande pourtant comment l'A. a pu écrire dans sa première page d'introduction que les auteurs des cathédrales étaient des hommes sans instruction ni science ! Il y a des ouvrages entiers pour défendre la thèse opposée. Mais tout cet ouvrage ne prouve-t-il pas l'intelligence, le calcul de ces architectes ? Illustrations et dessins sont fort bien venus. En bref : livre fort vivant, fort suggestif. D. Th. Bt.

English Romanesque Illumination. Oxford, Bodleian Library, 1951 ; in-8, 12 p., 25 pl.

Ces vingt-cinq miniatures d'art roman anglais sont présentées avec une préface, des indications de provenance et d'influence. Ces quelques

textes dirigeront le chercheur dans l'analyse de ces documents iconographiques, tirés de ms. de la plus grande valeur possédés en Angleterre. Les reproductions sont parfaites. D. Th. Bt.

A. Gardner. — English Medieval Sculpture. Cambridge, University Press, nouv. éd. 1951 ; in-4, 352 p., 683 ill. ; 55/5-.

C'est heureux que M. Gardner ait publié une nouvelle édition de l'œuvre fondamentale qu'il avait d'abord éditée avec le Professeur E. S. Prior, en 1912, et qu'il avait reprise en 1935 sous une forme abrégée. Ce dernier texte a été enrichi de données nouvelles. L'ouvrage présente donc l'étude la plus complète actuellement d'un sujet qui sollicite de nouveau l'intérêt des historiens. Bien qu'il ne reste plus qu'une faible partie du trésor sculptural médiéval anglais, il est permis de tracer la ligne d'un progrès continu, parallèle à celui de la science architecturale. L'ouvrage adopte la division chronologique des divers styles d'architecture. C'est aussi un document et un témoignage de l'état d'esprit de la piété, du culte avant le XVIe siècle. Abondamment illustré, l'ouvrage s'impose comme « Manuel » pour cette question. D. Th. Bt.

H. D. Molesworth. — Sculpture in England : Mediaeval. Londres, The British Council, 1951 ; in-4, 18 p., 66 pl. ; 7/6.

Un tel album fera apprécier la sculpture médiévale anglaise. Ce qui a subsisté de la sculpture en Angleterre permet de s'imaginer ce qu'elle fut avant Henri VIII. L'introduction débute par ces lignes : « Lorsque nous considérons la sculpture médiévale d'une contrée chrétienne, nous devons nous rappeler que son esprit de base et son inspiration étaient internationaux, comme l'Église qu'elle servait ». Les planches, fort belles, montrent des œuvres du VIIe au XVIe siècle, parfois dans des détails très impressionnants. D. Th. Bt.

R. M. Haacke. — Rom und die Caesaren. Düsseldorf, Patmos Verlag ; in-8, 124 p.

Petite histoire du césaropapisme, écrite par un bénédictin. Elle se présente comme une série de méditations sur l'histoire de l'Église du IVe au VIIIe s. L'A. tire son inspiration des souffrances de ses confrères catholiques sous les nazis — quatre de ses amis ayant été tués pour leur idéal. *Historia docet*, dit-il ; ces esquisses sont destinées à servir de leçon à ceux qui veulent mieux comprendre les relations entre l'Église et les puissances de ce monde. C. A. B.

G. M. Trevelyan. — Illustrated English Social History. II : The Age of Shakespeare and the Stuart Period. Londres, Longmans, 1951 ; in-8, XII-206 p., 18/-

L'histoire sociale du Prof. Trevelyan a connu un grand succès de librairie en Angleterre. On la réédite aujourd'hui avec des illustrations très réussies, qu'on pourrait souhaiter plus nombreuses encore. Quant au texte, il est toujours instructif et agréable à lire. Il faut noter cependant que l'A. a

projeté dans le passé cette indifférence religieuse qui caractérise le XXe s. Le passé raconté a été taché du sang des martyrs, et on a réussi à estomper ici ces pages douloureuses. C. A. B.

Gustaf Näsström. — Forna Dagars Sverige. (La Suède d'autrefois). Album pour l'histoire de la civilisation, au temps du paganisme et au m. a. (vol. 1) au temps des Vasa et des Carolins (vol. 2.) en suédois. Stockholm, Bonniers, 1948 ; in-4, 380 et 362 p., 31 et 45 cour. s.

Les 2 chap. consacrés à la vie religieuse au M. A. et au temps de la Réforme nous révèlent en effet bien des aspects inattendus dans cette admirable anthologie photo-historique, où les inédits harmonieusement groupés, visent à relever « une nouvelle beauté sur des choses anciennes ». — Le texte lui-même, fort vivant et sans prétention, a bénéficié des suggestions parfois très originales des meilleurs archéologues et conservateurs suédois. Nous souhaitons que cette heureuse formule, intermédiaire entre l'« atlas de planches » et l'« histoire illustrée », puisse être appliquée à la présentation d'un « album de la vie religieuse en Suède à travers les âges » que l'étranger accueillerait avec joie. L'incomparable service technique de la maison Bonniers nous le doit en anglais.

C. D. R.

F. Hanisch. — Geschichte Sowjetrusslands 1917-1941. Fribourg en Br., Herder, 1951 ; in-8, X-306 p., 14,50 DM.

Professeur de slavistique à l'Université de Breslau, l'A. analyse l'évolution des idées qui sont à la base de la révolution russe sous la direction de Lénine, au cours de la période de guerre civile, sous la NEP et sous la direction de Staline durant les trois plans quinquennaux. Il expose comment sur ces idées sont structurés l'État, l'ordre politique et social, ainsi que la culture. D. T. B.

Constantin Goudima. — L'Armée Rouge dans la paix et dans la guerre. Paris, Éd. Défense de la France, 1947 ; in-8, 428 p.

Plus d'un s'étonna des succès de l'Armée Rouge sur l'Allemagne nazie. Les puissances du monde entier ont dû reconnaître la valeur stratégique des chefs, le moral des soldats, la qualité de l'armement sorti des usines russes. Et plus d'un de se dire : ou bien les Russes ont fort bien caché leur plan et sa réalisation, ou bien on nous a trompés et on nous trompe encore sur la valeur militaire de l'U. R. S. S. Le présent ouvrage veut répondre aux questions soulevées par le fait incontestable de cette valeur militaire. L'A. le fait en racontant l'histoire de l'armée russe, de ses chefs, en décrivant ses méthodes, ses moyens, ses auxiliaires physiques et civils. Livre qui modifiera bien des jugements. D. Th. Bt.

Mairin Mitchell. — The Maritime History of Russia (848-1948). Londres, Sidgwick et Jackson, 1951 ; in-8, XVI-544 p., illustrations et cartes.

Le présent ouvrage est l'histoire des aspirations maritimes de la Russie

depuis le début de son existence jusqu'aux temps présents, ainsi que du développement progressif de sa puissance navale. Les chapitres les plus intéressants sont le XIV « Les flottes de Russie », divisé en deux parties : 1. La flotte impériale russe ; 2. La flotte soviétique, — et celui intitulé « Section supplémentaire » sur les flottes russes durant la seconde guerre mondiale. De ces deux chapitres, on peut non seulement apprendre beaucoup sur l'état actuel de la flotte russe, mais encore voir quelle part active les marins russes ont pris dans la défense des ports baltiques et de la mer Noire contre les Allemands. Signalons quelques erreurs : Les marins de Kronstadt n'ont pas attaqué un *Aurora Palace*, c'est le croiseur *Aurora* qui a attaqué le palais d'Hiver de St-Pétersbourg. A la p. 150, nous lisons « Cette flotte (la flotte russe de la mer Noire durant la première guerre) n'était pas en mesure de rencontrer seule les dreadnoughts de la marine turque » ; or, la marine turque ne possédait pas un seul dreadnought durant cette première guerre, sauf le *Garben* allemand, alors que la Russie en possédait deux en 1916. D'autres erreurs encore seraient à signaler dans ce livre, par ailleurs, riche en renseignements et très intéressant à lire. R. K.

A. Maurois. — Histoire d'Angleterre. 223e éd. Paris, Fayard ; in-12, 718 p., 225 f. f.

Cette histoire, assez populaire en somme, est encore à la page pour nombre de lecteurs de langue française qui portent à l'Angleterre un intérêt discret. Signalons pourtant que l'histoire de la conversion des Anglo-Saxons omet les récits concernant le roi Oswald et son compagnon.
C. A. B.

R. Grousset. — Figures de Proue. Paris, Plon, 1949 ; in-12, IV-338 p., 330 fr. fr.

Quelle est, se demande l'A., la part de l'homme dans le « making of history » ? Sont-ce les grands hommes qui façonnent à leur gré l'histoire de leur peuple et de leur temps, comme le prétendent certaines écoles, ou est-ce, comme le veut l'interprétation marxiste, le déplacement des forces économiques et sociales qui sont les causes des événements, indépendamment de l'action des individus ? Tout le problème est là. L'A. nous montre quelques exemples : Periclès, César, mais aussi Charlemagne et le tourment de l'Unité européenne jusqu'à Charles-Quint, puis l'heure de la France avec Napoléon, ensuite celle de l'Allemagne. On se demande : A qui le tour ? Beau livre qui fait réfléchir sur le destin du monde. A.

Raffaele Cantarella. — Poeti Bizantini. (Coll. Corsi Universitari dell'Un. catt. del S. Cuore, vol. XXI). Vol. I, Testi ; Vol. II, Introduzione, traduzione e commento. Milan, Vita e Pensiero, 1948 ; in-8, XII-254 et VIII-288 p., L. 4000.

Dans le domaine des études byzantines ce sont bien les belles lettres qui ont été le plus négligées. C'est pourquoi il faut applaudir à l'initiative du prof. C. qui nous donne ici un si beau et si compréhensif choix des poètes

byzantins. Chronologiquement les limites adoptées s'étendent du IVe s. à la prise de Constantinople, linguistiquement depuis le simili-homérique jusqu'au démotique médiéval, géographiquement à tout le monde où on a écrit le grec. Ceci en dit long pour l'intérêt de cette collection de textes et pour la virtuosité linguistique de l'éditeur. Tous les genres sont représentés et on peut y lire même un canon en l'honneur de S. Thomas d'Aquin ! — Les commentaires sont brefs, les traductions nous semblent parfois manquer de rigueur, l'introduction étonne par l'inexactitude des détails. Quelques exemples : les notes sur la prononciation du grec moderne (p. 16) sont non seulement incomplètes, mais inexactes ; nous ne connaissons aucun pays où la prononciation dite reuchlinienne est employée pour l'enseignement scolaire ou universitaire du grec (p. 17) ; la correspondance des modes musicaux (p. 31-32) est erronée ; la 1re ode est le chant des Israélites non des Ismaélites, la 9e se compose du *Magnificat* et du *Benedictus* non du *Nunc dimittis* (p. 34) ; p. 35, ce qui est dit sur la 2e ode, le contakion et le *Θεοτοκίον* (à accentuer ainsi) est à corriger. La valeur de l'ouvrage fait d'autant plus regretter ces petites erreurs de détails.

D. G. B.

Marc Slonim. — The Epic of Russian Literature, from its Origins through Tolstoy. New-York, O. U. P., 1950 ; in-8, X-368 p., 25/-.

L'analyse objective, intelligente, perspicace, et détaillée sans être ennuyeuse, doit être un art très difficile. Il nous semble que M. S. possède cet art à un haut degré. Sans doute ses sympathies vont-elles avant tout vers les courants qui préparaient la révolution d'octobre, mais même les lecteurs qui ne partagent pas cette position liront avec intérêt et profit ces critiques uniques en anglais. La confrontation avec les études de M. Baring sera instructive. On saura gré à l'A. d'avoir relevé çà et là les continuations des diverses tendances dans la littérature soviétique. Il est dommage de trouver dans l'introduction bien des à-peu-près et même des erreurs grossières, par ex. p. 6, l'identification de *John of Damascus* (mort en 749 ?) avec *John of the Golden Mouth*, alias *Chrysostom* (mort en 407).

D. G. B.

Angelos Sikelianos. — Théâtre (*Θυμέλη*). (Coll. de l'Inst. français d'Athènes, no 25). Athènes, Éd. de l'Institut français, 1950 ; in-8, 208 p.

En premier lieu il faut féliciter les éditeurs, l'imprimeur : la Société hellénique d'Édition, et l'artiste M. Iannis Kephallinos, de nous avoir présenté ce beau volume vraiment digne du plus grand poète de la Grèce moderne. Ce premier tome de son Théâtre contient *Le dithyrambe de la Rose*, *La Sibylle* et *Dédale en Crète*. Le thème général de ces pièces est l'incomparable noblesse de la destinée de l'humanité, appelée à accéder aux hauteurs les plus élevées de l'Esprit. L'aède relève particulièrement le rôle du Prophète auprès des hommes ses semblables. Il serait présomptueux pour nous d'essayer même de dépeindre l'exquise et classique beauté de la poésie de S. mort en 1951. Contentons-nous de signaler le fait, mais en même temps de prévenir le lecteur non-hellénique que la

langue de S. est difficile parce que très « démotique », et néanmoins (ou ne serait-ce pas plutôt pour cette raison ?) on est captivé dès les premières lignes par la musique, les harmonies, les profondeurs, la sobre pureté de la Grèce éternelle. D. G. B.

Bulletin analytique de Bibliographie Hellénique. 1948. Collection de l'Institut français d'Athènes. Athènes, 1949 ; in-8, 446 p.

Ce n'est pas la première fois qu'Irénikon rend compte du répertoire bibliographique que publie chaque année l'Institut français d'Athènes. (1.309 livres, articles ou revues dépouillés). Le titre des ouvrages ou des articles, leur référence complète et un court résumé de leur contenu ; c'est une tâche immense qui s'accomplit ainsi au profit des Lettres helléniques. Ajoutons que, même dans le champ de l'histoire et de la théologie, qui intéresse davantage cette Revue, bien des découvertes peuvent être faites en feuilletant le Bulletin analytique.

D. P. Dumont.

Michel Chiha. — Essais. I. Beyrouth, Éd. du Trident, 1950 ; in-12, 234 p.

M. Michel Chiha est, on peut le dire sans flatterie, le plus bel esprit du Liban contemporain. Son article de fond dans « Le Jour » est toujours lu et commenté avec une satisfaction non déguisée par quiconque, au Liban, se pique de culture. Sous ce titre d'*Essais*, l'A. a réuni bon nombre de ses articles parus de fin 1943 à fin 1946. Ils reflètent l'atmosphère de ces années cruciales, dépeinte et analysé par un esprit de formation française. La philosophie et la poésie prêtent leurs ailes à ces considérations, pour la plupart de politique internationale. (On trouve ce livre à la Société d'Édition « Les Belles Lettres », 95, Bd Raspail, Paris). D. Th. Bt.

C. A. Romaios. — Cultes populaires de la Thrace. Les Anasténaria. La cérémonie du Lundi Pur. Traduit du grec par I. Tissaméno. (Collection de l'Institut français d'Athènes. Cahiers d'Hellénisme I), Athènes, 1949 ; in-8, XVI-214 p.

Voilà une étude sur le folklore et sur certaines démonstrations populaires. Anasténaria, qui rappellent le culte du feu. L'ouvrage est préfacé par M. Octave Merlier qui nous dit tout le mérite de son auteur, savant archéologue et ethnographe. — Nous sommes heureux de le signaler à nos lecteurs. D. P. D.

Anghéliki Hadjimihali. — La Maison grecque. (Collection de « l'Hellénisme contemporain », I). Athènes, 1949 ; in-8, 44 p.

C'est plus que du folklore ; c'est de l'archéologie que relève cette précieuse description du foyer domestique où se développa, durant les siècles d'occupation, la vie de la famille hellène. Saluons ce premier cahier d'une Collection qui promet d'être intéressante. D. P. D.

Dr. F. J. De Waele. — Het geestelijk en wereldlijk lied in hedendaags Hellas. (Grepen uit de beschaving der Oudheid, XI), Nimègue, chez l'A., 1949, 24 p. polyc.

L'A. évoque en 36 disques suggestifs la richesse complexe de la culture musicale grecque de nos jours, tant religieuse que folklorique, à la lumière de ses sources antiques. D. M. F.

RELATIONS

Emil Brunner. — Das Missverständis der Kirche. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951 ; in-8, 132 p.

Le « malentendu » qui résonne dans le titre ne concerne pas seulement quelque élément dans l'Église. C'est chaque Église historique, fût-ce même la communauté des Quakers, qui constitue ces malentendus. La vraie *Ecclesia* du N. T. n'est qu'une relation personnelle avec Dieu, sans référence à une institution quelconque. La sacramentalité, avec toutes ses implications de constitutionalisme et de droit canonique est, selon l'A., l'erreur fondamentale qui a marqué l'évolution du christianisme. Le droit a emplacé l'amour. « Si l'on considère que l'Église est autre chose que Rome, il faut bien admettre que cet « autre chose » doit être poussé à ses dernières conséquences » (p. 18). A cette conclusion qui ne manque pas de logique, l'A. reste fidèle en chaque page de son livre. Mais on ne voit pas en quoi sa position fondamentale diffère de la fameuse théorie de Rudolf Sohm et de sa conception purement spirituelle de l'Église. Il nous semblait que cette conception était généralement dépassée dans la théologie protestante contemporaine, surtout grâce à l'expérience œcuménique. C'est bien là la raison pour laquelle des écrivains protestants se montrent eux-mêmes sceptiques devant la thèse de Brunner. Personne ne niera que la phrase citée ne contienne un dilemme ; il faudrait le soumettre à un sérieux examen théologique. L'A. semble n'en avoir pas éprouvé le besoin et il s'est embarqué allègrement sur la voie des « dernières conséquences ». En somme, le livre de Brunner lui-même est basé sur un grave malentendu.

D. T. S.

Stephen Neill. — Towards Church Union 1937-1952. Londres, SCM Press, 1952 ; VIII-96 p., 6/.

Lors de la préparation de la Conférence de Foi et Constitution à Édimbourg en 1937, le Dr. Paul H. Douglas de New-York avait publié un volume intitulé *A Decade of objective Progress in Church Unity 1927-1936*. Le présent document a été offert aux membres de la Conférence de Lund en août dernier par l'évêque Stephen Neill, qui y expose trente-cinq cas d'unions d'Églises ou de négociations en vue d'une réunion. L'ouvrage couvre la période qui va de 1937 (Édimbourg) à 1952 (Lund). Dans des remarques préliminaires, l'A. note quelques conclusions qu'il tire des faits de son livre : le mouvement vers l'Unité chrétienne tel qu'il le dépeint existe dans tous les continents, et affecte toutes les grandes confessions,

à l'exception des Églises catholique et orthodoxe. Si les divisions se sont généralement faites très vite, les mouvements pour recouvrer l'unité perdue ne progressent que lentement. Parfois l'unité n'a pu être obtenue qu'au prix d'une nouvelle séparation (ce fut le cas pour l'Église de l'Inde méridionale et les anglicans de Nandyal) ; mais dans la grande majorité des cas l'union s'est effectivement réalisée, sans laisser derrière elle des restes inassimilables. Enfin, si la réalisation d'une union a été parfois suivie d'une période de tension, de difficultés et d'ajustements, jamais elle n'a été dissoute, et ceux qui en ont bénéficié ont été presque unanimes à affirmer qu'en aucun cas ils ne voudraient retourner à la situation du passé. — Cette étude sera certainement d'une grande utilité à ceux qui ont à cœur de suivre les différents efforts au sein du mouvement œcuménique. D. T. S.

Nicolas Zernov. — The Reintegration of the Church. Londres, S. C. M. Press, 1952 ; in-12, 128 p., 4/6.

Cette vue orthodoxe sur le problème œcuménique appartient à l'ancien secrétaire du *Fellowship* anglicano-orthodoxe des saints Alban et Serge ; l'un et l'autre sont bien connus des lecteurs d'*Irénikon*. Sa grande expérience lui suggère plusieurs questions dont la principale est de savoir dans quelle mesure l'intercommunion entre les chrétiens séparés pourrait être un remède, sinon *le* remède, à leurs divisions dans lesquelles le refus de communion aurait joué la plus grande part. Tout en affirmant que la réponse reviendrait à l'expérience (tentée, mais sans succès, il y a vingt ans dans le *Fellowship*), l'A. en esquisse une théorique, en 12 chapitres, dont celui sur l'intercommunion à intention œcuménique et où les questions de foi n'interviennent presque pas, est évidemment central et dont celui sur le rôle œcuménique de l'Orthodoxie sera sans doute contestable pour ses coreligionnaires ((« L'Église orthodoxe ne tente pas de résoudre rationnellement le mystère des divisions chrétiennes », p. 98) ; il le fait d'une manière bien anglaise mais dans une ligne théologique commandée par la Sobornost, laquelle est toutefois élargie jusqu'aux dimensions cosmiques et créatrices. La réponse est, on le devine, favorable, et la réunion est déclarée la tâche la plus urgente des chrétiens, des anglicans surtout qui y sont spécialement qualifiés, et ceci devant toute leur inertie schismatique coupable. La thèse, cohérente par ailleurs avec ses prémisses dont il est inutile de rappeler l'incompatibilité avec la doctrine catholique, incompatibilité formellement avouée du reste dans l'exposé lui-même, risque la contradiction à la p. 74 et n'y échappe qu'en restreignant la profession de foi requise par la Liturgie avant la communion eucharistique, aux vérités dites essentielles (Trinité et Incarnation). Dans un appendice le *Fellowship*, auquel son ancien secrétaire ne veut pas endosser sa thèse, est appelé une société missionnaire pour la réunion (p. 118). — Ce petit livre mérite l'attention des œcuménistes. D. C. L.

Ernst Benz. — Die Ostkirche. (Orbis-Band III, 1). Fribourg-en-Br., Alber, 1952 ; in-8, XII-422 p.

— **Wittenberg und Byzanz.** Marbourg, Elwert, 1949 ; in-8, 288 p., illustrations.

Ludolf Müller. — Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden, Akademie der Wissenschaft, 1951 ; in-8, 94 p.

— **Russischer Geist und Evangelisches Christentum.** Witten, Luther-Verlag, 1951 ; in-12, 180 p.

Hildegard Schaeder, etc. — Die Ostkirche und die russische Christenheit. Tubingue, Furche-Verlag, 1949 ; in-12, 176 p.

D. E. Wolf, etc. — Kirche und Kosmos. Witten, Luther-Verlag 1951 ; in-12, 168 p.

Le nouveau livre du Prof. E. Benz nous donne l'occasion d'attirer ici l'attention sur une série d'études d'une haute valeur œcuménique. Les relations interconfessionnelles de ce siècle ont stimulé les historiens à étudier les tentatives d'union dans le passé, notamment pour ce qui concerne les rapports entre les Églises orientales orthodoxes et la Réforme. Aux noms de Fritz Lieb, de Paul Schütz et de Hans Koch, il faut ajouter maintenant ceux du Prof. Benz et de son confrère de Marbourg, le Dr. L. Müller. Jugeant que l'ancienne méthode descriptive de la *Konfessionskunde* avait besoin d'être complétée par des recherches sur les rapports que les différentes confessions ont eus entre elles — critique réciproque ou polémique — les deux professeurs de Marbourg se sont mis en devoir de fournir les premiers instruments d'une *Oekumenik*, c'est-à-dire d'une science dont le but est de considérer, de la part d'une confession, ce qu'une autre peut apporter de vérité ou de contribution à l'autocritique. Dans la 5e partie de son dernier ouvrage, l'A. montre par une série de petits paragraphes comment, chez les protestants du XXe siècle, l'appréciation de l'Église d'Orient s'est approfondie et a gagné en objectivité. Si les travaux catholiques sur l'Église orientale manifestent une certaine homogénéité et une unité d'inspiration venant du problème de l'union (l'A. y consacrera un ouvrage spécial), les études protestantes sont de tendances très variées, liées étroitement aux questions politiques et culturelles de l'époque des auteurs. Le Dr. Benz, qui est professeur d'histoire ecclésiastique et des dogmes, se montre sagement sceptique envers ce que nous pourrions appeler la « phénoménologie des confessions ». A propos des documents publiés par Hans Ehrenberg, il insiste sur la nécessité de ne pas confondre la philosophie religieuse russe moderne avec la doctrine théologique de l'Église orthodoxe. Dans son ouvrage sont donc passés en revue divers jugements que des AA. protestants, à différentes époques de l'histoire, ont émis sur la chrétienté orthodoxe : l'époque de la Réforme, le XVIIe siècle et la controverse de Cyrille Lukaris, le piétisme et l'*Aufklärung*, l'idéalisme et le romantisme, la théologie de ce siècle et enfin l'époque contemporaine. On y trouve d'intéressants détails. Ainsi l'expérience de Stephan Gerlach (1546-1612) avec les chrétiens orientaux se réduit à la constatation qu'« ils sont en somme presque en toutes choses papistes » (p. 27). La religion du *rudis* consiste selon lui en deux éléments : se signer de la croix, et répéter *Kyrie eleison* ou *Amen*. « Il ne sait ni ne comprend davantage ».

Dans *Wittenberg und Byzanz* sont exposés avec détails les premiers contacts entre la Réforme et l'Église byzantine. On y publie un matériel en grande partie encore inconnu, concernant entre autres les relations

entre Mélanchton et les émigrés grecs. Un chapitre traite de la traduction grec que de la confession d'Augsbourg (1535) faite en 1559 ; il est intéressant d'y remarquer comment la langue grecque, pourtant si riche, s'avère insuffisante pour exprimer certaines conceptions de la théologie protestante. Aussi cette traduction n'est pas littérale, mais tâche d'adopter les formes de pensée de l'Église orientale. Elle prouve en tous cas que les Réformateurs étaient animés d'un esprit œcuménique. Une autre étude du même A. a pour titre *Leibniz und Peter der Grosse* (1948) tandis que le début du XVIII[e] siècle, la période de la sainte Alliance, a été traité spécialement dans *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche* (1950), avec, au centre, une étude sur le philosophe Baader. Une vue d'ensemble des relations entre l'Orthodoxie russe et la chrétienté occidentale est exposée dans une contribution substantielle du Prof. Benz au petit recueil *Die Ostkirche und die russische Christenheit* (pp. 99-140). Dans ce même volume, on trouvera une belle étude de Rudolf Schneider sur la doctrine eucharistique de l'Orient chrétien (p. 141-172).

Le Prof. L. Müller, en abordant les mêmes problèmes historiques, a étudié ce que les orthodoxes, notamment les théologiens et les philosophes russes, ont pensé du protestantisme. Il l'a fait dans les deux publications ci-dessus signalées. L'ancienne polémique antiprotestante en Russie est marquée par une identification du protestantisme et du libéralisme comme danger pour la foi orthodoxe. L'autre étude met particulièrement en évidence la distinction à faire entre la philosophie religieuse russe et la doctrine de l'Église orthodoxe. Ces recherches montrent comment, dans le passé, on s'est combattu avec des généralisations et des simplifications peu objectives. Elles prouvent aussi combien l'*Oekumenik* peut être une science révélatrice, capable de réajuster le dialogue interconfessionnel, et de le remettre dans ses vraies perspectives.

Dans le recueil *Kirche und Kosmos*, les deux mêmes AA. produisent leurs atouts. D'autres articles de valeur y servent également la confrontation de l'Orthodoxie et du christianisme évangélique, notamment en ce qui concerne la tradition et le problème de l'Église et de l'État à Byzance. Ce dernier sujet est traité par le Prof. Kartašev de Paris, et par le Prof. Wolf de Gœttingue. D. T. Strotmann.

Basile Chr. Ioannidis. — *Ἡ ἕνωσις τῶν Ἐκκλησιῶν. Αἱ ὁδηγίαι τοῦ Βατικανοῦ πρὸς τὰς τοπικὰς ἐκκλησιαστικὰς ἀρχάς de Motione oecumenica, κρινόμεναι ἐξ ὀρθοδόξου ἀπόψεως.* (Tiré de Grigorios o Palamas). Salonique, Triantaphyllon, 1950 ; in-8, 24 p.

Après en avoir donné une traduction fidèle, c'est un irénique commentaire du « Monitum » que le Prof. Ioannidis développe en ces pages. S'il remarque que le document romain vise surtout, à travers le mouvement œcuménique, les relations des théolgiens catholiques avec le monde protestant, il n'en salue pas moins avec joie cette première prise de position positive du Saint-Siège à l'égard du mouvement œcuménique. Il y voit deux éléments essentiels : *a)* non seulement il est permis aux théologiens catholiques d'entrer en contact avec des non-catholiques sur le terrain œcuménique, mais il est en outre demandé aux évêques d'encourager et de diriger cette action, afin d'en assurer un meilleur

aboutissement ; *b)* autre élément de progrès : la prière commune, avant et après les réunions œcuméniques est autorisée. — Les restrictions qui accompagnent cette nouvelle attitude du Saint-Siège n'enlèvent rien à l'élément essentiel qu'elle a apporté ; c'est pourquoi M. Ioannidis ne peut suivre le Pasteur Visser 't Hooft dans les commentaires pessimistes que lui a inspirés le « Monitum ».

D. Pierre DUMONT.

Jean Or. Kalogirou. — *Ἡ Ὀρθόδοξος Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ ἡ σύγχρονος οἰκουμενικὴ κίνησις.* (Tiré de Grigorios o Palamas). Salonique, 1951 ; in-8, 30 p.

Après tant d'autres théologiens de son pays, M. Kalogirou souligne les difficultés que rencontre au sein du mouvement œcuménique, dans les contacts avec la pensée protestante, toute délégation orthodoxe. Bien que, à la suite des réunions ecclésiastiques tenues à Moscou, durant l'été 1948, une grande partie du monde ecclésiastique orthodoxe ait refusé de participer aux réunions œcuméniques et à l'Assemblée d'Amsterdam, l'A. ne croit pas qu'il y ait lieu de modifier la ligne de conduite que le Patriarcat œcuménique a tracé il y a plus de trente ans. D. P. D.

Albert Gratieux. — L'Amitié au service de l'Union. Lord Halifax et l'Abbé Portal. Paris, Bonne Presse, 1951 ; in-8, 306 p.

H. Hemmer. — Monsieur Portal, Prêtre de la Mission. 1865-1926. Paris, Bloud et Gay, 1947 ; in-8, 250 p.

L'ouvrage que M. l'abbé G. consacre aux relations de M. Portal et de Lord Halifax, et à leur travail en commun pour l'union des chrétiens ajoute beaucoup de précieux renseignements qui nous manquaient encore au portrait de M. Portal qu'avait laissé inachevé M. Hemmer, et que M. Lemarié a publié en le complétant avec divers documents qui font bien revivre la figure si sympathique du grand unioniste. D. E. L.

Henry R. T. Brandreth. — An Outline Guide to the Study of Eastern Christendom. Londres, SPCK, 1951 ; in-12, 34 p., 1/3.

Cette petite bibliographie orientale à l'intention des anglicans est de tout point de vue admirable. D. G. B.

IMPRIMATUR,

Namurci, die 15 Décemb. 1952.

P. BLAIMONT,
Vic. Gen.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXV

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

IV. BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique).*

LIVRES REÇUS

H. MATHIEU, S. T. D., *Probatio charitatis*. Ed. 5a. Bruges, Beyaert, 1949 ; in-12, XX-512 p. ✠ Dr. BIOT et GALIMARD, *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses*. Paris, Spes, 1945 ; in-12, 230 p. ✠ Dr. M. D'HALLUIN, *La Mort, cette inconnue !* 2e éd. par le Dr. Ch. Hederer. Paris, Beauchesne, 1952 ; in-12, 462 p. ✠ Dr. A. STOCKER, *Études sur la psychologie de la Personne*. 2e éd. revue. Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 1946 ; in-12, 270 p. ✠ Dr. A. STOCKER, *Les Rêves et les Songes*, Psychologie de la pensée nocturne. *Ibid.*, 1945 ; in-12, 336 p. ✠ Maria WINOWSKA, *C'est l'heure des Saints*. Paris, Bonne Presse, 1952 ; in-8, 240 p. ✠ Chan. SOUPLET, *Le Bienheureux Gobert, Sire d'Aspremont*. Verdun, Martin, 1952 ; in-8, 152 p. ✠ H. T. TARDIF, *Christiani populi Sacramenta*. Paris, Éd. ouvrières, 1952 ; in-12, 144 p. ✠ Dom CLAUDE MARTIN, *Perfection du Chef*. Retraite aux supérieurs. Texte publié par D. Hesbert. Paris, Alsatia, 1952 ; in-8, LXX-LXXX-268 p. ✠ Paul CLAUDEL, *Introduction à l'Apocalypse*, Paris, LUF, 1946 ; in-12, 68 p. ✠ G. SCHLENKEL, *Memento biblique*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945 ; in-12, 82 p. ✠ F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la rencontre*. Texte français de J. Knapp. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1952 ; in-8, 62 p. ✠ THÉVENAZ, Pos, FINK, MERLEAU-PONTY, RICŒUR, WAHL, VAN BREDA, *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. *Ibid.*, 1952 ; in-8, 160 p. ✠ P. Aloysius GARANI, *De Ecclesiae Natura et Constitutione, Doctrina Joannis Antonii Delphini*, O. F. M. Conv., theologi in Concilio Tridentino. Padoue, Messagero di S. Antonio, 1943 ; in-8, 148 p. ✠ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Beatitudine, de Actibus humanis et habitibus*. Comment. in Summam S. Thomae Ia IIae qq. 1-54. Turin, Berruti, 1951 ; in-8, 486 p. ✠ V. SOLOVIEV, *L'Avvento dell' Anticristo*. Milan, Vita et Pensiero, 1951 ; in-12, 128 p.

Irénikon

TOME XXV

4e Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE